این کتاب مستطاب المسمی

بمنتهی الافکار

که کتاب سوم است منجانب انجمن یادگار علما

حسب الحکم

...س کار شریعت مدار محقق ممجد معین العلماء علامهٔ هندی

...قا السید احمد دام عزه ناظم (سکرٹری) انجمن یادگار علما

...خلف الصدق حضرت شمس العلما آقا السید ابراهیم طاب ثراه

باهتمام

...قبل الانام خادم العلماء الاعلام داروغه سید محمد مالک

مطبع تصویر عالم لکھنؤ ڈیوڑھی آغا میر طبع شد

شوال المکرم سنہ ۱۳۳۱ھ

انجمن یادگار علما

اشاعت کتب دینیہ کے لیے مستقل سرمایہ

مثل انجمن صدر الصدور کانفرنس امامیہ اثنا عشریہ جو آج ماشاء اللہ آل انڈیا شیعہ کانفرنس کے نام سے پکاری جاتی ہے اُسے ۱۳۱۹ھ میں ایک چندہ بھی واسطے اشاعت کتب دینیہ کے کھولا تھا مگر بسبب بعض عوائق کے اشاعت اُسکی ملتوی رہی اب پھر بعض قواعد کی ترمیم کر کے ۲۷ ماہ ربیع الاول ۲۸ھ سے اسکا افتتاح کیا اور نام اُسکا "انجمن یادگار علما" رکھا جس میں حضرات علما و مجتہدین شریک ہیں۔ اُسکے اغراض حسب ذیل ہیں (۱) تصنیفات و تالیفات علما متقدمین و متاخرین شیعہ اثنا عشری طبع کرا کے بلا قیمت یا بالقیمت مناسب شائع کرنا (۲) دیگر اغراض علمیہ میں بوقت گنجائش حسب رائے ٹرسٹیان و ارکان مشیر صرف کرنا۔ جو مجتہدین و علماء ماہوار یا اپنی آمدنی سے فی سیکڑہ ۱۰ مصارف دفتر کے لیے چندہ دیں وہ ارکان مشیر ہو سکینگے۔ انھیں ارکان مشیر سے جو صاحب عہ چندہ داخلہ مصارف دفتر کے لیے عطا فرمائینگے وہ ٹرسٹی بھی ہو سکینگے۔ دیگر حضرات امرا و رؤسا و مومنین اسکے ارکان معین ہونگے۔ چندہ ارکان معین و چندہ امدادی معین نہیں ہے جسقدر مناسب ہو ایک پیسہ سے لاکھوں تک عطا فرمائیں۔ لیکن جو حضرات ایکسو روپیہ یکمشت مرحمت فرمائینگے وہ حامی انجمن یادگار علما ہونگے اور جو حضرات پانچسو مرحمت فرمائینگے وہ مربیان انجمن یادگار علما ہونگے اور جو حضرات پانچہزار یکمشت عطا فرمائینگے وہ بانیان انجمن یادگار علما کے لقب سے ملقب ہونگے۔ یہ ایک باقیات صالحات و جاودانی چندہ ہے جو کبھی کم نہ ہوگا۔ چار خمس چندہ اسکا سرمایہ مستقل و محفوظ میں جمع ہوگا ایک خمس صرف اغراض ہوگا۔ سرمایہ محفوظ کے نفع سے چار خمس صرف اغراض اور ایک خمس پھر سرمایہ مستقل و محفوظ میں جمع ہوگا تاکہ سرمایہ مستقل ہمیشہ بڑھتا رہے۔ اسمیں دامے درمے سخنے قدمے شرکت ضرور موجب اجر و ثواب بیحساب ہے نہایت عمدہ باقی و جاودانی کام ہے اور حقوق علماے متقدمین و متاخرین کا اسمیں شرکت کر کے فی الجملہ ادا کرنا ہے اور اپنے علما کی کارگذاریاں اور کارنامے دنیا پر ظاہر کرنا ہے ضرور اسمیں شرکت فرمائیے کہ ضرور موجب اجر و ثواب بیحساب ہے و ما علینا الا البلاغ۔

راقم الآثم خیر خواہ و دور اندیش قدیم بانی انجمن صدر الصدور کانفرنس امامیہ اثنا عشریہ و آل انڈیا شیعہ کانفرنس قبل آل اغفرانمآب طاب ثراہ سید آقا حسن عفی عنہ بانی انجمن یادگار علما و سکرٹری انجمن ہذا لکھنؤ

جوہری محلہ دفتر عماد الاسلام

این کتاب مستطاب منجانب انجمن یادگار علماء

منتہی الافکار

تالیف ... شمس العلماء آقا السید ابراہیم طاب ثراہ حسب الحکم سرکار شریعتمدار محقق مجاہد معز العلماء علامۃ الہندی ...

در مطبع یوسفی عالم پریس واقع بورڑ ہے اغامیر باہتمام ناظر محمد طبع شد
در مطبع یوسفیہ ... پیسہ بورڈ ہے اغامیر باہتمام سید محمد ... صاحب

هذا الكتاب منتهى الافكار فى الاصول للامام الهمام كعبة الانام
قبلة الاسلام فقيه اهل البيت عليهم السلام مروج
الدين مجدد شرع خاتم النبيين ص
حضرت غفرانمآب السيد دلدار على
نور الله ضريحه

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى مهد مهاد الهداية والارشاد ليسلك بنا سبل السداد ويعرضنا فوز يوم التناد ويبصرنا خير المبدء والمعاد والصلوة والسلام على افضل من اسس اساس معالم الدين وشرع واوضح احكام الشرع المتين الصادع بالحق اليقين المقنن لاحسن الشرايع والقوانين محمد سيد المرسلين وعلى صنوه وصهره سيد الوصيين وامام المتقين امير المومنين وآله الطيبين الطاهرين ايمة بدوام السموات والارضين

اما بعد فيقول المشتاق الى رحمة ربه العلى السيد على المدعو بالسيد دلدار على عامله الله بلطفه الخفى والجلى ان من اجلى الفضايل وازكيها واشرف المفاخر واعليها واحرى بان يصرف اليهم الاذكياء الاعلام ويتوجه اليه طباع اولى الالباب والافهام تهذيب قواعد الاحكام وتشييد مبانى علوم الدين وشرايع الاسلام وتجديد ما اندرس من آثار شريعة خير الانام سيما علم اصول الفقه المبنى عليه مسائل الحلال والحرام اذ به يتوسل الى استنباط فروع المسائل وبه تشفع بالدلائل وتنظم فى سمط الاتقان والاحكام

احسن نظام لا سيما فى مثل هذا الزمان المشحون بالجهل والعدوان اذ كانت العلوم فيه دارسة الآثار عاثرة الانهار حتى حان لشموس الفضل الافول واختفت آثار العلوم فى زوايا الخمول ولقد كان بعض الافاضل المعاصرين اجال جواد فكرته فى هذا المضمار فاجاد وجرى فاقام من بناء هذا العلم ما اشرف (اعنى ملا ابو القاسم القمى) على الفساد غير انه سلك فى اكثر المسائل مسلكا يخالف اكثر مدارك المحققين وقد بقيت بعد خبايا الرموز وخفايا الكنوز مختفية عن بصائر الناقدين فحدانى هذا وذاك على رسم بعض الرسائل المحتوى على درر المسائل وكنوز الفوائد التى خلت عنها زبر السالفين وصحف الناقدين من المعاصرين فجاء بحمد الله كما ترى جامعا لجوامع الكلم محتويا على درر الحكم الا ان بعض طوارق الحدثان ومصادمات الدهر الخوان عاقنى عن اتمام الكتاب وقد بقى كثير من فوائد الفوائد مستورا تحت حجاب الاحتجاب اذ الدهر يضرب دون بلوغ المرام بالاسداد ويحول بين المرء والمراد والله الهادى الى سبيل الرشاد وسميته بمنتهى الافكار لما فيه من نتايج ابكار الانظار مما يرتسم بقرائح ذوى البصائر والابصار من فحول العلماء الاخيار ولنشرع فى ذكر المقصود مستعينين بالرب الودود فنقول الكتاب مرتب على مقدمة ومناهج.

اما المقدمة ففى تعريف اصول الفقه وبيان موضوعه وغايته اما تعريفه فمن وجهين احدهما من حيث تركيبه الاضافى والآخر من حيث معناه العلمى ولما كان معرفة المركب من حيث هو كذلك موقوفة على معرفة اجزائه فنقول الاصل لغة ما يبتنى عليه الشيء وفى الاصطلاح يطلق على الدليل والراجح والاستصحاب والقاعدة و يحتمل هنا المعنى اللغوى والمعنى الاول من الاصطلاحى فان موضوع الاصول كما سيجيء الادلة الاربعة للفقه فيكون اطلاق الادلة على اصول الفقه من قبيل اطلاق اسم الجزء على الكل او يقال لما كان مسائل اصول الفقه كبرى لادلة مسائل الفقه ثم ان يقال ان غسل الوجه فى الوضوء الواجب واجب لانه مامور به وكل مامور به

فهو واجب على ما ترجح ان الامر للوجوب فيكون الغسل واجبا فيكون وجه التسمية
عكس ما مر اما الفقه فهو الفهم لغة واصطلاحا العلم بالاحكام الشرعية العملية من
ادلتها التفصيلية واما معرفته من حيث معناه العلمي فهو العلم بالقواعد التي يستنبط
منها الاحكام الشرعية الفرعية فعلى الاول يكون عبارة عن نفس المسائل وعلى الثاني
العلم بها اما موضوعه اعني ما يبحث في هذا العلم عن عوارضه الذاتية فهو
الادلة الاربعة للفقه من الكتاب والسنة والاجماع وادلة العقل قال المحقق الدواني
في حاشيته على التهذيب موضوع العلم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية اي
يرجع البحث اليها وهي الخارج المحمول الذي يلحق الشيء لذاته او لما يساويه على ما
ذكره المتأخرون في ذلك البحث اما بان يجعل موضوع العلم بعينه موضوع
المسئلة ويثبت له ما هو عرض ذاتي له كالجسم الطبيعي في قولهم كل جسم فله حيز
طبيعي وبان يجعل نوعه موضوع المسئلة ويثبت له ما هو عرض ذاتي له كالحيوان
في قولهم كل حيوان فله قوة اللمس والفلك لا يقبل الخرق والالتيام او يثبت له
ما هو يعرضه لامر اعم بشرط ان لا يتجاوز في العموم عن موضوع العلم كما صرح
به ناقد التنزيل كقول الفقهاء كل مسكر حرام او يجعل عرضه الذاتي او نوعه
موضوع المسئلة ويثبت له العرض الذاتي له او ما يلحقه لامر اعم بالشرط المذكور
كقولهم كل متحرك بحركتين مستقيمتين لا بد ان يسكن بينهما فقوله ما يبحث
فيه عن عوارضه الذاتية مجمل تفصيله ما ذكرناه اذ لا ريب في انه يبحث في العلوم عن
الاحوال المختصة بانواع موضوع العلم كما مر بل ما من علم الا ويوجد فيه ذلك كما
يظهر لمن تتبع وقد نص الشيخ في الشفاء بعد ما عرف موضوع الصناعة بما يبحث فيها
عن الاحوال المنسوبة اليه والعوارض الذاتية له على ان المسائل هي القضايا التي
محمولاتها عوارض ذاتية لهذا الموضوع او لانواعه او عوارضه انتهى كلامه

واذا عرفت ذلك فاعلم ان لكل علم مسائل ومبادي والمراد من المبادي ما يتوقف
عليه علم تلك المسائل والمراد من المسائل القضايا التي تثبت وتبرهن في ذلك العلم
فلا بد ان يكون تصور موضوعات المسائل وتصور محمولاتها من المبادي التصورية لهذا
العلم لان التصديق بالقضايا لا يتصور بدون تصور الموضوع والمحمول وهكذا لا بد ان
يكون كثير من تلك المسائل موقوفة على مسائل أخر بحيث لا يحصل العلم
بتلك المسائل الا بعد التصديق لهذه المسائل الموقوف عليها فحينئذ يكون تلك المسائل
الموقوف عليها مبادي تصديقية لتلك المسائل وقد عرفت ان موضوع علم الاصول
الفقه هو الادلة الاربعة من الكتاب والسنة والاجماع وادلة العقل فيكون تصور معنى
الكتاب والسنة والاجماع وادلة العقل وهكذا تصور جزئياتها من النص والظاهر والصحيح
والحسن مثلا وتصور افراد الاجماع الذي يكون المعصوم فيه داخلا من المحقق و
المنقول وتصور الاستصحاب واصل البراءة ونحو ذلك من المبادي التصورية لعلم
اصول الفقه وهكذا تصور معنى الايجاب والتحريم واخواتهما من الاحكام العشرة وهكذا
تصور العموم والخصوص والامر والنهي ومفهوم الشرط ومفهوم الغاية ومفهوم
اللقب ونحو ذلك من افراد الادلة الاربعة وعوارضها وافراد عوارضها الى غير ذلك
من الامور الكثيرة التي يشملها ما مر في كلام الدواني فعليك تمييز كل قسم منها
من القسم الآخر وقد عرفت مما حقق وصرح الشيخ في الشفاء ان مسائل العلم عبارة
عن القضايا التي محمولاتها عوارض ذاتية لهذا الموضوع او لانواعه او عوارضه
فلم يبق موضع شك وريب في ان قولنا الامر للايجاب مثلا مسئلة اصولية لان الايجاب
من العوارض الذاتية للامر والامر جزئي من جزئيات الكتاب والسنة وهكذا قولنا
الخطاب لا يتعلق بالصبي الغير المميز لان عدم التعلق من عوارض الخطاب والخطاب
من عوارض الكتاب والسنة وهكذا قولنا طلب الفعل مناف لطلب تركه في وقت

واحد مسئلة اصولية لان طلب الفعل من جزئيات الخطاب وقولنا منها الخطاب
تكمن من عوارضه فيكون المسئلة اصولية لا محالة وهكذا قولنا ايجاب فعل مستلزم
لايجاب مقدماته لان ايجاب فعل من عوارض الحكم والخطاب واستلزامه
لايجاب المقدمة من العرض الذاتي للعرض الذاتي للحكم فيكون اثباته لعين مسائل
اصول الفقه وههنا تامل من حيث ان الايجاب انما هو المعنى المصدري الذي هو صفة
من صفات الواجب لحاكم على الاطلاق فلا يعقل كونه من عوارض الادلة ومنها
والحال ان الله تعالى موجب بقوله فاغسلوا مثلا والقول ايجاب به فقولنا
ان الايجاب من عوارض الامر وان الامر ايجاب بمنزلة قولنا زيد مفعول في قولنا
ضربت زيدا والحال انه مفعول به ففيه حذف وايصال وهذا شايع ثم انه
قد صرح العلامة في النهاية بكون العموم والخصوص والاوامر والنواهي والنسخ
والمجمل والمبين من العوارض الذاتية للادلة الاربعة واقتفاه العميدي في
شرح يب لكن لا يعقل كونها عوارض الادلة العقلية والاجماع لاختصاص
اكثرها بالالفاظ الا ان يقال ان الاجماع ودليل العقل ايضا يرجع اليها لان
المجمع على فعله كانه مقول في حقه افعله ونحو ذلك او يقال ان ماذكرناه
من كون الادلة الاربعة موضوعا لهذا العلم لا يقتضي بان مجموعها من حيث
المجموع موضوع له حتى لا يكون البحث عن عوارض الكتاب وحده مثلا بحثا عن
الموضوع بل المراد ان البحث يقع عن عوارض كل من الادلة الاربعة ولا ريب في
ان العموم والخصوص والامر والنهي والمجمل والمبين من العوارض الذاتية للادلة الاربعة
بهذا المعنى ثم لعلهم ارادوا بكون الامر والنهي والمجمل والمبين من العوارض اتصاف
اللفظ بصفة كونه امرا ونهيا ومجملا ومبينا وحين يجعلوا انها من اقسام الكلام
والكتاب والسنة يريدون المصاديق وهذا شايع فانك تقول الكلمة منقسمة الى

منصرف وغير منصرف ومبني ومعرب وايضا تقول انها من عوارض الكلمة وايضا
من مسامحاتهم في بيان مرامهم انهم يعدون تارة في امثلة العوارض المبادي العامة
كالعموم والخصوص وتارة المشتقات فيقولون المجمل والمبين دون الاجمال والتبيين
والامر في ذلك سهل واذا اعترفت على ماتلونا عليك فعليك التامل وتميز بين
مبادي ذلك العلم ومسائله وايضا مما لا يخفى على الناظرين في العلوم المدونة
المتدربين فيها ان مبادي العلوم المدونة ومطالبه كثيرا ما لا يذكر على نسق ابدون
التزام التقديم للمبادي كلها على المطالب نعم بعض المبادي او جلها يقدم على
المطالب وانما قلنا ذلك لما راينا في النحو انهم يعرفون الفاعل بعد ذكر كثير من
مسائل النحو وهكذا يعرفون المفعول والحال والتميز والمبتدا والخبر والمنصرف
وغير المنصرف بين تضاعيف الكتاب وهكذا يذكرون مسائل ايضا فيقولون ان
الفاعل مرفوع والمفعول منصوب وغير المنصرف مما لا يدخل عليه الجر والتنوين
ونحو ذلك وهكذا الحال في المنطق فانهم يعرفون الفصول والاجناس والانواع بعد
مراعات الترتيب ويذكرون احكامها المبحوث عنها في المنطق التي لا شبهة انها
من المسائل التصورية للمنطق وهكذا يعرفون العكس المستوي وعكس النقيض
ثم يقولون ان الموجبة الكلية ينعكس الى الجزئية ونحو ذلك وقس على ذلك حال
سائر العلوم ومنها اصول الفقه الذي نحن بصدد تدوينه فانهم يعرفون الامر
والنهي ومفهوم الشرط والغاية والحقيقة والمجاز والمشترك ويعرفون الحكم واقسامه
العشرة والمحكوم به والمحكوم عليه ولا شك ان هذا كله من مبادي اصول الفقه
وفي تضاعيف ذلك يذكرون ان الامر للايجاب والنهي للتحريم والحقيقة مقدمة
على المجاز والحقيقة والمجاز راجح على الاشتراك والخطاب لا يتعلق بالصبي الغير
المميز والحكم الطلبي التحريمي لا يجتمعان في فعل واحد والحسن لا بد ان يكون مطلوبا

للشارع من المكلفين في القبيح لابد ان يتوجه الخطاب الشرعي الى تركه ونحو ذلك واذا
انكشف لديك هذا واتضح فاقول في جعلهم عنوان بعض مباحث اصول الفقه المبادي
اللغوية والاحكامية ثم ذكرهم في تضاعيف تلك المباحث مسائل اصول الفقه
بعضها من متعلقات مباحث اللغة وبعضها من متعلقات الاحكام مسامحة
ظاهرة ومساهلة واضحة من قبيل اطلاق اسم الجزء على الكل ثم انهم يذكرون
في المبادي كون الواو العاطفة لمطلق الجمع والفاء للتعقيب وثم للتراخي وكون
اطلاق المشتق على من اتصف بالمبدء في الماضي او الاستقبال حقيقة او مجازا ونحو
ذلك ويذكرون في جملة المسائل كون الامر للوجوب او الفور وكونه نهيا عن ضده
وكون الاستثناء المنقطع مجازا لا مشتركا لفظيا او معنويا وان الاستثناء المستغرق
لغو اتفاقا واستثناء الاكثر عن الباقي جائز عند الاكثر ونحو ذلك وانت تعلم
ان التفرقة بين هذه وتلك بجعل احدهما من المبادي واخرهما من المسائل
تحكم فانه كما يجوز ان يقال ان الامر من عوارض الكتاب والسنة او افرادهما كذا
يجوز ان يقال الحقيقة او المجاز من عوارض المشتقات حال كونها مطلقة على من
قام به المبدء في الماضي او يقوم به في الاستقبال ولتفريع الاحكام الفرعية على
كل من هذه وتلك على نهج واحد فما بال التفرقة بينهما الا ترى ان كراهة البول تحت
الشجرة المثمرة في الاستقبال او عدم كراهته متفرع على ان المشتق حقيقة فيمن
اتصف بالمبدء في المستقبل اولا واذا فرغنا عما كنا بصدد بيانه في المقدمة نقول
قد علمت مما تلونا عليك ان مسائل اصول الفقه لابد ان يكون محمولاتها العوارض
الذاتية للادلة الاربعة او اجزائها او جزئياتها او لعوارضها او اصنافها على ما هو
مفاد كلام الدواني وايضا مما هو من المعلومات ان الاحكام الاصولية من الايجاب
والتحريم والندب والكراهة والاباحة والتصحيح والابطال والتسبيب ونحو ذلك

من العوارض الذاتية للادلة الاربعة وليس لها خصوصية بلغة دون لغة
بل قد يكون مستفادة من العقل والاجماع وايضا لها متعلقات كثيرة من هذا
القبيل بحيث ليس خصوصيات باللغة كالموجب بالكسر والموجب عليه والموجب
بالفتح وقد اتضح عليك ان تصورات العوارض وتصورات متعلقاتها وهكذا
التصديق بان الموجب ذا كان حكيما لابد ان يكون الايجاب من قبل المكلف
العاقل البالغ ولابد ان يكون موجودا ولا يكون الموجب بالفتح مجازا ونحو ذلك
من المباحث الكثيرة كلها مبادئ لمسائل اصول الفقه ولما لم يكن لها خصوصية
باللغة صح ان يقال انها مباد احكامية وقسيم للغوية وايضا مما لا شبهة ان بعض
عوارض الادلة الاربعة ككونها امرا او نهيا وكون الامر للايجاب ومفهوم الشرط
ومفهوم الغاية مما هو مخصوص باللغات فيكون تصوراتها وتصورات متعلقاتها وبيان
بعض احكامها من المبادي اللغوية واذا عرفت ذلك فاعلم ان المنهج الاول
من مناهج الكتاب منعقد لبيان ما يتعلق بالمبادي الاحكامية فنقول

المنهج الاول

يتعلق بما يتعلق بالحكم فاعلم ان الحكم يطلق في العرف على اسناد امر الى اخر نسبته
اليه بالايجاب والسلب في اصطلاح الاصول على خطاب الله تعالى المتعلق بافعال
المكلفين بالاقتضاء او التخيير هذا بناء على مذهب الاشاعرة اما بناء على مذهب
العدلية فسيتضح عليك عنقريب وفي اصطلاح المنطق على ادراك ان النسبة واقعة
او ليست بواقعة ويسمى تصديقا واذا عرفت ذلك فالمراد من الحكم في قولهم
الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية العملية عن ادلتها التفصيلية انما هو المعنى
الاول هكذا قيل وهو الاظهر فان الحاصل عن الادلة انما هو الاسناد اما اطلاق
الفقهاء الحكم على نفس محمولات المسائل كالوجوب والحرمة مثلا كما ستظهر

عليه وعن كلام صاحب التوضيح فهذا اصطلاح خاص لهم وانما قلنا ان المراد في
تعريف الفقه من الحكم هو المعنى الاول لان الثالث ليس مراد قطعا لانه علم الفقه
ليس علما بالعلوم الشرعية وهكذا الثاني والا كان ذكر الشرعية والعملية تكرارا وايضا
يلزم ان يكون كل من حفظ القرآن فقيها فتعين الاول وايضا للفقه اسوة بكل العلوم
المدونة ولا شك ان كل علم عبارة عن العلم بالمسائل التي محمولاتها العوارض الذاتية
لموضوع ذلك العلم فيكون الفقه عبارة عن العلم باسناد الوجوب والحرمة ونحوهما
الى افعال المكلفين لا العلم بخطاب الله تعالى والعلم بالتصديقات كما لا يخفى وقد
اتضح من هيهنا انه قد اشتبه الامر على كثير من العلماء الاعلام حيث زعموا ان المراد
من الحكم المأخوذ في تعريف الفقه يجب ان يكون هو خطاب الله وهو على سبيل
البت منهم صدر الاسلام عبيد الله بن مسعود صاحب التوضيح ولاجل ذلك
طعن عليه العلامة التفتازاني في التلويح حيث قال ان الشافعية عرفوا الحكم الشرعي
المتعارف بين الاصوليين بخطاب الله والمصنف يعني صاحب التوضيح زعم انه تعريف
الحكم المأخوذ في تعريف الفقه واشكل عليه كل ذلك لعدم تصفح كتبهم انتهى
محصله ومنهم الشارح المنهاج فانه اورد على تعريف الحكم المصطلح في الاصول بالمشهور
من انه خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير اعتراضات منها
انه لما علق التعلق بالافعال اختص بالعمليات فيكون قيد العملية في تعريف الفقه
مستدركا ثم اجاب بان الافعال اعم من افعال الجوارح وبالعملية يختص بالجوارح
فلا يكون مستدركا فان هذا الاعتراض والجواب صريحان في انه زعم ان الحكم
المأخوذ في تعريف الفقه هو بالمعنى المصطلح في الاصول ومنهم نور الملة والدين
القاضي نور الله الشوستري من علمائنا في احقاق الحق ومنهم بعض المعاصرين
امام حاول من العلماء تصحيح ارادة المعنى المصطلح للحكم في الاصول عن الحكم المأخوذ

في تعريف الفقه فقد تعسف وتكلف كما لا يخفى وقد صرح به التفتازاني ايضا والعجب
في ذلك المقام من اية الله في العالمين جمال الملة والدين العلامة طاب ثراه
حيث رد على الاشاعرة القائلين بان الحكم هو خطاب الله ان الحكم يرجع الى
الفعل وصفاته فيقال هذا فعل واجب او حرام او مباح الى غير ذلك وكلام الله
صفة قائمة بذاته عندهم وعندنا انه عبارة عن حروف واصوات قائمة بالاجسام
لا مدخل للافعال في حلولها فيها انتهى اما اولا فلانه لما كان الحاكم الحقيقي عندنا
هو الله تعالى لابد ان يكون عندنا ايضا للحكم معنى يصلح لان يكون صفة
لله تعالى كما ستعرف واما ثانيا فلانهم معترفون بان للحكم معنى اخر باصطلاح الفقهاء
يكون بالنظر الى ذلك المعنى صفة للفعل فلا ينافي مذهبهم قال صاحب التوضيح
الفقهاء يطلقون الحكم على ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة مجازا بطريق اطلاق اسم
المصدر على المفعول كالخلق على المخلوق لكن لما شاع فيه صار منقولا اصطلاحيا فهو حقيقة
اصطلاحية انتهى بالجملة انما تعرضنا لهؤلاء العلماء الاعلام في تبيين اشتباههم في ذلك
المقام لئلا يتشوش اذهان الناظرين في الكتب الاصولية نظرا الى حسن الظن بهؤلاء
الكرام واختلال نظم الكلام بسبب اشتباههم وعدم حصول المرام كما لا يخفى على
ذوي الافهام ثم اعلم رحمك الله تعالى انه يظهر من كلام علماء آئمتنا وعلماء العامة
انه قد وقع الاختلاف بين علماء الفريقين في تفسير الحكم المصطلح في الاصول قال
العلامة رحمة الله عليه في النهاية البحث السادس في الحكم اختلف الناس هنا
فالمعتزلة القائلون بحسن الاشياء وقبحها عقلا ذهبوا الى ان الحكم صفة للفعل
في نفسه والاشاعرة منعوا من ذلك وجعلوه امرا شرعيا لا صفة حقيقية للفعل واختلفوا
في تعريفه فقال الغزالي انه خطاب الشرع المتعلق بافعال المكلفين انتهى وقال
رحمه الله في كشف الحق مذهب الامامية ان الحكم هو الوجوب او الندب او الاباحة

او الكراهة او التحريم المستند الى صفة يقع الفعل عليها توجب احدها وقالت
الاشاعرة حكم الله خطابه المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير انتهى واسند
العميدي ايضا في شرح التهذيب تفسير الحكم بالخطاب الى الاشاعرة وقال الفاضل
البهاري صاحب مسلم الحكم عندنا خطاب الله تعالى المتعلق بفعل المكلف اقتضاء
او تخييرا انتهى فكلام هؤلاء الاعلام كما ترى ينادي باعلى صوت على وقوع الاختلاف
بين الخاصة والعامة في تفسير الحكم وعلى ان تفسير الحكم بالخطاب مخصوص
بمذهب الاشاعرة ومع ذلك فالشهيد ان في القواعد وتمهيد القواعد بل العلامة
في التهذيب ايضا انما عرفوا الحكم بما عرفت العامة اياه واقتصروا عليه وعلى
ما يتعلق به واني لا ادري ما الباعث لهم على ذلك اللهم الا ان يقال لما كان
جل الاحكام الفقهية انما يستفاد من كلام الله تعالى وخطاباته وقل ما يستفاد
من العقل وما يستفاد من العقل يؤيده السمع ايضا وكان كثير من المباحث
الاصولية متعلقة بالخطابات اكتفوا في تعريف الحكم بما عرفت الاشاعرة به والله اعلم
وقد ذكر صالح العلماء مولانا الصالح في شرح زبدة الاصول للبهائي رحمة الله عليه
كلاما مبنيا عن الباعث لهم على ذلك الاختلاف ومنشأه تبعا للعلامة في النهاية
وقد عثرت عليه فقال انما النزاع في ماهية الحكم فالمعتزلة القائلون بحكم العقل
جعلوا صفة للفعل والاشاعرة القائلون بعدمه وبالكلام النفسي جعلوه نفس
الخطاب الذي هو امر شرعي انتهى لا يخفى عليك ان القول بالحسن والقبح العقليين
لا يستوجب ان لا يكون الحكم من قبل الله ولا يكون للحكم معنى يصلح اسناده اليه
تعالى بل العقل والنقل متعاضدان بانه تعالى هو الحاكم حقيقة وهو الموجب
والمحرم والكاره والنادب والمبيح لكن لوصف في الفعل مقتض لذلك كيف ولولا
الطلب للفعل والترك على وجه المنع من النقيض وعدمه او التخيير لزم القبح

على الله تعالى وهو بريء منه لانه تعالى عالم حكيم قدير فكيف لا يكون منه
الطلب للفعل المحسن والتخيير وطلب الترك للقبائح فانه قبيح عقلا ولا نعني
بالحكم في هذا المقام ازيد من ذلك قال الله تعالى فبظلم من الذين هادوا
حرمنا عليهم طيبات احلت لهم الاية وقال تعالى قل انما حرم ربي الفواحش الاية وقال
تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الاية وقال انما حرم عليكم الميتة الاية وقال تعالى
واحل الله البيع وحرم الربوا الاية وقال تعالى وعلى الذين هادوا حرمنا كل ذي ظفر
ومن البقر والغنم حرمنا عليهم شحومهما الاية وامثال ذلك في الكتاب العزيز كثير
جدا فعلم من هنا ان حرمة افعال المكلف انما جاءت من قبل الله تعالى وكذا حليته
فهو المحرم والمحلل وايضا قال الله تعالى فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين و
انزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه وقال الله تعالى ومن لم
يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون وروى المفيد في المقنعة مرسلا عن
الصادق عليه السلام قال الحكم حكمان حكم الله عز وجل وحكم اهل الجاهلية
فمن اخطأ حكم الله حكم بحكم الجاهلية وعن ابي بصير عن ابي جعفر عليه السلام
قال الحكم حكمان حكم الله عز وجل وحكم اهل الجاهلية وقد قال الله عز وجل ومن
احسن من الله حكما لقوم يوقنون واشهد على زيد بن ثابت لقد حكم في الفرائض
بحكم الجاهلية وبالجملة الاحاديث التي تضمنت اسناد الحكم والايجاب والتحريم والاحلال
الى الله تعالى مما لا تكاد ان تحصى والقول بالحسن والقبح العقليين انما يقتضي ان يكون
حكمه تعالى مطابقا لهما لا انه لا يكون الحكم من الله تعالى اصلا او تكون الافعال واجبة
وحلالا وحراما في انفسها وتسمية هذا التحريم والايجاب ونحو ذلك بالحكم الذي هو من
المصادر اقرب من تسمية الوجوب والحرمة واخواتهما بالحكم فانه لا يصح الا اذا اريد
به المحكوم به كما عرفت من كلام صاحب التوضيح فالاوضح والاظهر ان يقال مطابقا

لما صرح به العلامة التفتازاني صاحب التوضيح بتغاير الاصطلاحين ان الحكم الذي هو
مصطلح الفقهاء آخر غير الحكم الذي هو مصطلح اهل الاصول ويؤيده ان نظر الفقهاء لما كان
الى البحث عن العوارض الذاتية لافعال المكلفين ناسب ان ياخذوا الحكم المعنى الذي
يكون من العوارض الذاتية لافعال المكلفين وهو الوجوب والحرمة واخواتهما فانها
المبحوث عليها في الفقه ونظر الاصولي حيث كان الى بيان المبادي الاحكامية لا يران
ياخذ الحكم المعنى الذي يكون صفة للحاكم اعني الايجاب والتحريم ويبحث عن الحكم
بذلك المعنى والحاكم والمحكوم به والمحكوم عليه لاجل كونها من المبادي الاحكامية
كما يبحث عن المبادي الكلامية واللغوية فالصواب عندي هو ان يقال الباعث
للعدلية والاشاعرة ومنشأ النزاع فيما بينهم في تعيين معنى الحكم واخذ كل واحد
منهم معنى للحكم مخالفا لما اخذه الاخر هو ان الطلب والوضع من الله تعالى لما
كان عند الاشاعرة منحصرا في الخطاب فانهم لا يقولون بالحسن والقبح الذاتيين
حتى يتصور وجود الطلب عندهم بالعقل بدون الخطاب قالوا الحكم الالهي
انما هو الخطاب اما العدلية فحيث قالوا بالحسن والقبح العقليين لم يكن الطلب عندهم
من الله تعالى منحصرا في الخطاب بل كان قد يوجد الطلب منه تعالى بدون الخطاب
ايضا وايضا كان الخطاب الالهي عندهم حادثا والحكم الالهي في بعض المواضع قد كان
يوجد قبل الخطاب كايجاب العدالة وتحريم الظلم مثلا قالوا ان الحكم من الله تعالى
هو الطلب والوضع الالهي والقول بهذا لازم على بعض الحنفية بل على ابي حنيفة
ايضا لان من مذهبهم ان العقل قد يستقل بادراك بعض احكامه تعالى قال صاحب
المسلم وشارحه مولانا نظام الدين ومن الحنفية من قال ان العقل قد يستقل في ادراك
بعض احكامه تعالى كالامام ابي منصور الماتريدي فهو موافق للمعتزلة فاوجب الايمان
وحرم الكفر وكل ما لا يليق بجنابه تعالى كالكذب والسفه والغيبة حتى على الصبي

العاقل وروي عن ابي حنيفة لا عذر لاحد في الجهل بخالقه لما يرى من الدلائل
انتهى فح بناء على مذهبهم لا ينحصر الحكم في الخطاب هكذا ينبغي تحقيق المقام وتهذيب
المرام ولله الحمد على ذلك وقد اتضح من هنا ايضا ان الحكم الالهي وضع فقهي
او تخيير للعبد بين الفعل وتركه او طلب منه تعالى احدهما حتما او بدونه
فيشمل الاحكام العشرة فما زاد جميعا اعني الايجاب والتحريم والندب والكراهة
والاباحة وجعل الشيء شرطا او سببا او علامة او علة او مانعا وقد يعد منها
التصحيح والابطال بل الامر للعلة والعلامة كما ستعرف ان شاء الله تعالى ويتعلق
بذلك ابحاث البحث الاول ان الطلب الالهي في الاتيان ببعض الافعال كالصلوة
والصوم يتعلق بالصبي فيكون حكما فقيد المكلف كما فعل اكثر اهل الاصول في تعريف
الحكم يوجب الاختلال عكسا واجيب بان الطلب في التمرين يرجع الى الولي لا الى الصبي
كما يشعر به قوله صلى الله عليه وآله وسلم مروا صبيانكم بالصلوة اذا بلغوا سبعا وقيل ان امر الله
تعالى الولي بامر الصبي بالصلوة يدل بظاهره على ان وقوع الصلوة من الصبي مطلوب
للشارع والا لم يستحسن منه الامر للولي بامر الصبي وفيه ما سياتي في محله من انهم قالوا
الامر لاحد بامر شخص آخر ليس امرا لهذا الشخص والباعث لهم على ذلك هو ان الولي مامور
بامر الصبي بالصلوة والصبي ليس بمامور بها وفي فيه بحث لان القدر المسلم هو عدم
الطلب الحتمي منهم او عدم تعلق الخطاب بهم اما عدم تعلق الندبي فلا فلو اريد نفي كلي
بهذه القاعدة لزم الرد ايضا النبي والائمة كانوا ايضا مامورين بامر الصبيان
بالصلوة وقد استثنوا من قاعدة ان الامر بالامر لا يكون امرا اوامر النبي والائمة
عليهم السلام فلو كان الصبيان مامورين من قبل الرسول والائمة عليهم السلام
كانوا من قبل الله تعالى ايضا في الجملة والمقام بعد يقتضي بسطا في الكلام وايضا يلزم
ان يكون صلوة الصبي الذي ليس له ولي وكذا صلوته التي يكون بغير امر الولي

لغوا وهذا مستبعد جدا فالاولى ان يقال ان الطلب الغير الوجوبي لا يختص بالبالغين
بل قد يتعلق بالصبي ايضا وان كان الولي ايضا مأمورا بالامر بذلك مثابا على الامر
بالامر فيكون هذا مشروطا بكون الصبي مميزا عارفا بالمعبود فحينئذ يكون مثابا بتلك العبادات
ما جورا عند الله تعالى حال كونه اتيا بالعبادة بنية القربة لا سيما نظرا الى القول
بالحسن والقبح العقليين كما هو الحق والله تعالى لا يضيع اجر من احسن عملا وقد اثبتنا
في المقدمات العمادية ان الصبي المميز مكلف بالايمان ويؤيد ذلك حكايات ايام صبا
الانبياء والاوصياء وتسبيح سيدة نساء العالمين ع في بطن امها رضي الله عنها
وحكاية سلمان الفارسي رحمة الله عليه باب اسلامه ونحو ذلك ويؤيده ايضا
على ما قلنا كثير من الاحاديث المأثورة عن الائمة عليهم السلام منها في صحيحة
محمد بن مسلم عن احدهما عليهما السلام في الصبي متى يصلي فقال اذا عقل الصلوة
قلت متى يعقل الصلوة ويجب عليه فقال لست سنين وعن علي بن جعفر عن اخيه موسى
عليه السلام قال سالته عن الغلام متى يجب عليه الصوم والصلوة قال اذا راهق
الحلم وعرف الصلوة والصوم وموثقة اسحق بن عمار عن ابي عبد الله عليه السلام
قال اذا اتى على الصبي ست سنين وجب عليه الصلوة واذا اطاق الصوم وجب عليه
الصيام واطلاق الوجوب على الاستحباب في كلام الائمة ليس بغريب لا سيما مع قيام
القرينة وقد حمل الشيخ الحر العاملي ذلك الوجوب على الاستحباب في امثال تلك
الاحاديث كثيرة والظاهر ان ما صرنا اليه مما لا يسع الخلاف فيه قال المحقق في
الشرايع ولو دخل الصبي المميز والمجنون في الحج ندبا ثم كمل كل واحد منهما وادرك المشعر
اجزأ عن حجة الاسلام ويصح احرام الصبي المميز وان لم يجب عليه انتهى قال صاحب
المدارك في ذيل هذا القول اما صحة احرامه فظاهر التذكرة والمنتهى انه لا خلاف
فيه بين العلماء انتهى فكلام المحقق لو دخل الصبي المميز والمجنون في الحج ندبا الخ

صريح في ان حجهما يتصف بالمندوبية وايضا صحة احرام الصبي لما صادرت مما لا خلاف
فيه كما عرفت وصحة العبادة لا اقل من ان يكون في ضمن كونها مندوبة فيكون احرامها
مندوبا بلا خلاف كما لا يخفى وقد قطع العلامة في التذكرة بكونه مندوبا وغيره في غيره
وقد ادعى الشيخ الاجماع على صحة امامة الصبي المراهق واستدل ببعض الروايات
التي سنده في الكليني موثق فلو لم نقل بكون صلوته مندوبة كيف يصح الاقتداء
به وهذا ظاهر ويتفرع على ذلك ان ذلك الصبي لو صلى بدون الطهارة او صام
حال كونه جنبا بالوطي لا يعاقب والله يعلم بالصواب هذا اذا لم يكن الصبي
مميزا فرضنا شمول امر الولي بامر الصلوة لذلك الصبي فيكون من قبيل امر الشارع
للمجاهد مثلا بمزاولة الفرس على العدو تمرينا ليوم الجهاد فيكون هو مثابا دونه
البحث الثاني ان كثيرا من العلماء ما زادوا في تعريف الحكم لفظ الوضع او ما يقوم مقامه
ليشمل التعريف الاحكام الوضعية الشرعية كجعل الله تعالى زوال الشمس سببا لوجوب
صلوة الظهر وجعل الطهارة شرطا لصحة الصلوة والنجاسة مانعة عنها مع ان جعل
شرعي لا يستفاد الا من الشرع ولا طلب فيه ولا تخيير فلزم عليهم ان لا يكون التعريف
جامعا فاعتذر بعضهم بان الاحكام الوضعية تؤول الى الاحكام الشرعية بالمعنى الاخص
اذ لا معنى لسببية الزوال الا ايجاب الله الصلوة عنده ولا معنى لشرطية الطهارة الا انه
تحرم الصلوة بدونها وكذا حال النجاسة فان الصلوة تحرم معها اقول يرد عليه ان
الحق والاول لا يدل الا على الاتحاد ولا [illegible] نظرا الى ارجاع الحرام الى الواجب بان كل حرام
فالكف عنه واجب وارجاع الواجب الى الحرام بان كل واجب فتركه حرام ان لا يكون
الاحكام الشرعية بالمعنى الاخص خمسة ايضا بناء على ذلك يمكن ارجاع هذه الاحكام
الشرعية الى الوضعية بان يقال ان فعل الصلوة مثلا سبب لحصول الثواب وتركه
موجب للعقاب ونحو ذلك وايضا في كثير من الاحكام الوضعية لا يجري ذلك بالنسبة

فعل الفاعل كما لو اتلف الصبي والمجنون مال الغير فانه سبب للضمان ولكن لا يجب
عليهما الاداء كما ستعرف ان شاء الله تعالى في باب المحكوم عليه ان التكليف لا يتعلق
بهما ووجوب الاداء على الولي من مالهما لا يوجب الاتحاد ضرورة مغايرة قولنا اتلاف
الصبي مال الغير سبب للضمان قولنا الاداء واجب على الولي وايضا قد يختلف بان لا يكون
للطفل ولي اصلا وقد يخطر ببالي اشكال آخر في ذلك المقام وهو ان الفقيه كثيرا ما يبحث
عن الامور التي ليست من العوارض الذاتية لافعال المكلفين كطهارة الثوب عند
وصوله بالماء الجاري والكثير مع زوال النجاسة ونحو ذلك من الامور الكثيرة ولا شك
في كونها مستفادة من الشارع فلو سددنا باب التاويل لزم احد المحذورين اما عدم
كون افعال المكلفين موضوعا للفقه او عدم كون تلك المسائل من الفقه وهو كما
ترى وقد حاول التفصي بعضهم بالتزام ان الاحكام الوضعية ليست باحكام شرعية
فلا بد من تعريف الحكم الشرعي من التخصيص بما يخرج الاحكام الوضعية عنه لئلا
ينتقض التعريف طردا ولا يخفى عليك ان اصول الفقه كالمبادي للفقه والفقه
كالنتائج فالمقصود بالذات هو الفقه والاصول من قبيل المقدمات ومن المعلوم
ان الفقيه كما يبحث عن العوارض الخمسة الشرعية بالمعنى الاخص للافعال اعني
الوجوب واخواته كذا يبحث عن عوارضها الخمسة الوضعية الشرعية اعني كونها
شرطا واخواته وكما انها من قبل الشارع كذا هذه فتخصيص البحث بالمبادي المختصة
بالاحكام الشرعية دون الوضعية لا وجه له نعم تخصيص اسم الاحكام الشرعية
بالاحكام المخصوصة دون الوضعية للتمييز بين الصنفين مما لا مشاحة فيه انما الكلام
في شمول الحكم الشرعي بالمعنى الاعم للاحكام الوضعية ولو كان عندهم في ذلك
هو عدم وجدان معنى مشترك بين الحكم الوضعي والشرعي فان الاول من قبيل
الاخبار والثاني من قبيل الانشاء فليس هنا امر جامع حتى يوخذ الحكم بذلك

المعنى ويعرف بحيث يشمل كلا الحكمين فيقال حينئذ المباح ايضا كذلك فان
فيه ليس طلب اصلا كما ستيضح فكلما جرى ذلك فليجر هذا ايضا البحث الثالث
ان التعريف للانكشاف ودفع الابهام والترديد يزيد الابهام ويوجب الاشتباه فيجب
حذف حرف الترديد من تعريف الحكم الشرعي ويجاب بان الترديد هنا ليس للشك
والاشتباه بل للاشارة الى اقسام الحكم وشمول الحكم لها جميعا فكانه قيل ان الحكم
احد من الامور الثلثة اعني الوضع والتخيير والطلب البحث الرابع انه يلزم على
هذا التعريف ان لا يكون الطلب والتخيير والوضع المتعلق بافعال العباد من قبل
الرسول والائمة عليهم السلام حكما والامر ليس كذلك واجيب بان طلب
الرسول والايمة طلب الهي بحسب الحقيقة وفي المال اقول
الحاصل ان طلب الرسول من حيث هو طلبه ليس حكما بل طلبه من حيث انه
كاشف عن طلب الله تعالى يكون حكما اعني اذا كان طلبهم رسالة من قبل الله فهو
طلب الهي بحسب الحقيقة وهكذا حال حكم العقل اما اذا كان طلبهم من قبل انفسهم
من العاديات فهو مستلزم لحكم الله تعالى لا انه حكم الله في نفسه ولو لم يكن
يثبت بالضرورة من الدين والمذهب وجوب امتثال اوامر النبي والائمة لم يكن
طلبهم حكما شرعيا ولا مستلزما له ان كانوا عليهم السلام مامورين من قبل الله تعالى
بطلب بعض الافعال منا كما قيل في قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة تطهرهم
بانه لو لم يكن وجوب الامتثال معلوما بالضرورة من الدين لم يجب اعطاؤهم الصدقة
للنبي بمجرد نزول هذه الآية ولعل الكلام فيما سياتي ينجر الى تفصيل ذلك المقام
البحث الخامس لقائل ان يقول ان الطلب لا يتعلق الا بالفعل والمطلوب
في الحرام انما هو الكف وهو من اصناف الفعل فيكون ضميمة لفظ الترك في تفسير
الحكم كما فعله كثير من العلماء مستدركا وانما قلنا ان الطلب لا يتعلق الا بالفعل

لان العدم ليس لشيء فلا يكون مطلوبا وايضا العدم قديم لا يصلح ان يكون اثرا
للقدرة المستحدثة فلا يكون مطلوبا فاقول قولك ان العدم ليس لشيء الى اخره
ان اريد به العدم من حيث هو عدم محض فمسلم انه لا يصلح لان يكون مطلوبا
لانه عدم محض لا امتياز فيه اصلا واما لو اريد ان الاعدام المخصوصة لا تصلح
ان تكون مطلوبة فممنوع لما نشاهده من حال العقلاء ان اعدام الافات و
العاهات مطلوبة لهم بداهة وايضا الاعدام المتاخرة عن الملكات المضرة
مطلوبة بلا شبهة فى ذلك اما قولك ان العدم قديم الى اخره ففيه انه
لو لم يكن العدم لاجل قدمه مقدورا لزم ان لا يكون القادر المختار تعالى شانه
ولا احد منا قادرا على الافعال الاختيارية فان القدرة على الشيء عبارة عن
صلاحية التاثير فى كلا الطرفين من الوجود والعدم للشيء ولا شك ان اعدام
الحوادث اليومية واعدام افعالنا الاختيارية قديمة وايضا نحن قادرون
على اعدام كثير من الاعراض والجواهر كالبياض بالحمرة واحراق الحشيشة
ونحو ذلك فلا بد ان تتعلق قدرتنا بكلا طرفى البياض والحشيشة من الوجود
والعدم والحال انا فرضنا وجودهما قبل تعلق قدرتنا بل يمكن ان يكون
حدوثهما قبل حدوثنا فكيف تعلق قدرتنا بالوجود الذى هو قبل قدرتنا
ووجودنا وايضا نحن قادرون على ابقاء البياض جزما فعلم من هنا ان كون الشيء
قديما لا يابى عن كون بقائه مقدورا فالعدم وان كان قديما لكن استمراره لا يابى
من ان يكون مقدورا اما ما قال بعض فاضل ديارنا من ان العدم القديم للافعال
الاختيارية لا بد ان يكون معلولا لعلة ما لانه ممكن فاستمرارها يكون علة
لاستمرار العدم فلا يكون استمرار عدم الزنا وعدم شرب الخمر متعلقا
بقدرتنا واثرا لها فالجواب عنه اولا انه منقوض بافعاله تعالى الحادثة

فانه لو تم لزم ان لا يكون تعالى شانه قادرا على تلك الافعال لان اعدامها واستمرار
الاعدام لا بد ان يكون معلولة لعلة فلا يصلح ان يكون متعلقا واثرا القدرته
تعالى فيكون احداث تلك الافعال من الله تعالى بالايجاب لعدم تاثيره
الا فى الوجود وثانيا يلزم ان لا يصح طلب الافعال الاختيارية ايضا لان فعل
الصلوة موقوف على دفع استمرار عدم الصلوة وعلى استمرار علة عدمها وهو
ليس بمقدور لنا القدرة منها فلا تكون الصلوة مقدورة لنا فلا نكون مكلفا بها
والحل ان فعل الزنا مثلا اذا كان مستندا الى ارادة زيد مثلا كان عدم الزنا
مستندا الى عدم ارادة زيد اياه لما تقرر فى موضعه ان علة عدم المعلول هو عدم
العلة لا غير وكذا استمرار عدم الزنا الى استمرار عدم ارادته فيكون عدم فعل الزنا
واستمرار هذا العدم مقدورا للزيد لان هذا العدم واستمراره مستند الى عدم
ارادته واستمرار هذا العدم وهو باختيار زيد فانه لو اراد بقاءه ابقاه بان لا يريد
فعل الزنا ولو اراد افنائه افناه بان يفعل الزنا فلا يبقى عدم الزنا واستمراره كما لا يخفى
وهكذا الكلام فى الحوادث اليومية بنسبة الواجب تعالى فان ايجاد زيد مثلا مستند
الى ارادة الله تعالى فعدم ايجاده يكون مستندا الى عدم ارادة الله تعالى ايجاده
واستمرار عدم ايجاده الى استمرار عدم ارادة الله تعالى ايجاد زيد فلو تعلقت
الارادة الالهية بابقاء عدم ايجاد زيد وابقاء استمرار ذلك العدم لم يرد
ايجاد زيد ولو تعلقت ارادته تعالى افناء عدم ايجاد زيد وافناء استمرار ذلك
العدم اراد ايجاد زيد فاندفع الاشكال من كلا الموضعين كما لا يخفى ولعل الكلام ينساق
الى ذلك مرة اخرى فيما سياتى فى باب ما يتعلق بالحرام هذا الذى تلونا
عليك الكلام الى هذا المقام كان متعلقا بالحكم الذى هو مصطلح الامامية
ومن يحذو حذوهم من العدلية اما الاشاعرة فلما كانوا منكرين للحسن

والقبح العقليين وكذا للوجوب والحرمة العقليين كان الحكم عندهم منحصرا
في الخطاب الشرعي كما اومأنا سابقا فلاجل ذلك عرفوا الحكم بالخطاب الخاص
فعزى شارح المنهاج وصاحب التوضيح الى ابي الحسن الاشعري انه قال الحكم
خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير وظني ان هذا
الاسناد ليس بصحيح لانه يظهر من كلام الشارح العضدي ان اول من عرف من توابع
الاشاعرة الحكم اقتصر على انه خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بدون
اضافة الاقتضاء والتخيير وقد نسب هذا التعريف الى الغزالي الى غيره واحد
من اهل الاصول فلو كان التعريف المزبور منقولا عن الاشعري لم يقتصر من
تاخر عنه من متابعيه على دون ذلك والله يعلم واذا عرفت ذلك فاعلم ان
هذا التعريف منقوض بوجوه الاول ان خطاب النبي واولي الامر والسيد حكم
شرعي لوجوب طاعتهم مع انه ليس بخطاب الله تعالى فلا يكون التعريف جامعا
الثاني انه غير منعكس ايضا لخروج الاحكام المتعلقة بافعال الصبيان من ندبية
صلوتهم وصحة بيعهم ووجوب الحقوق المالية في ذمتهم لانهم غير مكلفين
الثالث انه لا يشتمل الاحكام الثابتة بالاجماع والقياس لانهما ليسا بخطاب الله تع
الرابع انه لا يشتمل الاحكام القلبية مثل الوجوب الثابت بقوله تعالى امنوا
وبقوله تعالى فاعتبروا لان المتبادر من الافعال افعال الجوارح
الخامس انه يلزم خروج خواص النبي كاباحة ما فوق الاربع اذ لا يصدق
على فعله صلى الله عليه وآله انه افعال المكلفين السادس انه لو كان الحكم
عبارة عما عرفوه به لزم ان يكون قيد العملية في تعريف الفقه حيث قالوا
ان الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية العملية ان يكون قيد العملية مستدركا
لان اخذ قيد افعال المكلفين في تعريف الحكم مغن عنه السابع ان الخطاب اعني الكلام

كما فسره السيد الشريف والامدي عند الاشاعرة قديم كما هو من مصرحاتهم
والحكم حادث فلا يكون الخطاب حكما وان شئت تقول على هيئة الشكل
الثاني كل حكم فهو حادث ولا شيء من الكلام الالهي اعني الخطاب الالهي
بحادث فلا شيء من الحكم بخطاب الهي او تقول كل خطاب الله فهو قديم
ولا شيء من الحكم بقديم فخطاب الله ليس بحكم اما قولنا الخطاب الالهي قديم
فهو مذهبكم واما ان الحكم حادث فلوجوه منها انه يقبل النسخ وما ثبت قدمه
امتنع عدمه ومنها انه يقال في الفقه حلت المرأة بعدما كانت محرمة وحرمت
بالطلاق بعدما كانت محللة وهذه اية الحدوث ومنها انه معلل بفعل العبد
الحادث فهو حادث ضرورة ان وجوب الحد انما هو بالزنا ووجوب الكفارة انما
هو بالتغذي في الصوم وغيره ومنها انه من صفات الفعل يقال صلوة واجبة
وصوم واجب ووطي حلال ووطي حرام ومعلوم ان صفة الحادث حادثة والثامن
انه لا يشتمل الاحكام الوضعية التاسع ان فيه ترديدا والترديد ينافي التعريف
العاشر ان حجية السنة والاجماع ايضا حكم شرعي مع انه ليس بخطاب الله
فتلك عشرة كاملة من الاعتراضات على تعريف الحكم بما عرفوه به واجابوا عن الاول
بما حاصله يؤول الى ما اجبنا عن البحث الرابع على تعريف المذهب المختار وفيه
لنا بحث ونقض عنه اما البحث فهو انهم يجوزون الاجتهاد على النبي صلى الله عليه
وآله والمجتهد يخطي ويصيب كما قالوا في تأثير النخل واخذ الفدية من اسارى بدر
فكيف يكون خطاب النبي صلى الله عليه وآله كاشفا عن خطاب الله تعالى
القائل انه تعالى الذي لا يحوم حوله الخطأ ومثل ذلك لا يرد على العدلية
الامامية لانهم يقولون بعصمة النبي والائمة عليهم السلام وان خطاباتهم
التكليفية والوضعية لا تكون عن رأي واجتهاد واما النقض فهو ان هذا البحث

بعينه وان لم يرد على الامامية لما بين مثل هذا اشتراك الوحى ورد نظرا الى الاحكام
الصادرة عن اجتهاد المجتهدين مع ثبوت خطائهم فيه فلابد ان يقال ان الحكم
حكمان واقعى وتكليفى وكلاهما حكم الله تعالى واجيب عن الوجه الثانى بان تلك
الاحكام ترجع الى الاولياء والخطاب لهم وهو لهم والثواب وعلى الصبيان
الاداء والصحة امر عقلى يتم بالمطابقة وما ارتضى بهذا الجواب كثير منهم قال
نظام العلماء وعلامة فى شرحيهما للمسلم ما حاصله مع يسير ضميمة ان القول بنفى
الثواب عن الصبى بعيد جدا ومخالف للاحاديث المشهورة ويصدق على صلوته
حد المندوب فلا مجال للمنع منه ومن ثمة صلوته وما قال المأتن فى الحاشية من ان
الاظهر ان ترتب الثواب لعله يجرى عادة الله تعالى انه لا يضيع اجر من احسن عملا
انتهى فلا يخفى ما فيه اذ الاشعرى لا يقول بالحسن والقبح من غير خطاب فليس حسن
الاعمال بدون الخطاب اما عندنا معاشر الماتريدية فالحسن وان كان ثابتا
بدون ورود خطاب لكن اثابة الصبى ليست من هذا القبيل فانه قد ورد الخطاب
النبوى والتقرير بايصال الثواب على اعمال الصبيان ولو تعلم الصبى الصلوة بدون
الامر الولى او لم يكن له ولى اصلا واتى بها على وجهها يثاب للنية من غير ان يثاب الولى
من حيثية البحث والتحريض وايضا الامر بالصلوة غير الصلوة ويتصور انفكاك
احدهما عن الآخر واتصاف احدهما بالوجوب دون الآخر ونحو ذلك الا ترى
ان من يأمر بالحسبة لمكلف آخر بالصلوة والصوم لو اتى بها المأمور يثاب كل منهما
ولا الآمر فقط واما الحقوق المالية فلو لم يجب على الصبى كان الاخذ من ماله ظلما
فاذن الحقوق المالية كضمان المتلفات يجب فى ماله والاثم يتوب عنه الولى
فى ادائه ولا كلام فى كون الوجوب حكما شرعيا ولا نريد بصحة بيعه صدق حقيقة البيع
على بيعه حتى تكون عقلية بل المراد ان بيعه نافذ يكون سببا للملك وهذا

حكم شرعى البتة ولو قيل بدل الصحة حرمة بيعه وعدم نفاذه عند عدم
الاذن كان ادفع للشغب لانه لا كلام فى كون الحرمة شرعية فاذن الحق ما قال صدر
الشريعة الصواب ان يقال انه خطاب الله المتعلق بفعل العبد الخ انتهى الملخص
ولما كان الطلب فى تعريف الحكم على المذهب المختار ماخوذا بدون قيد
المكلف وما كان يجرى فيه البحث عن الاحكام الوضعية المتعلقة بافعال الصبيان
خلافات الشرعية ولذا اقتصرنا هناك على البحث عن العبادة المطلوبة عن الصبيان
فلا تغفل واجيب عن الثالث بانهما كاشفان عن الخطاب لا يخفى عليك ان
تحرير الاعتراض والجواب لا يخلو عن شائبة خلط وتعقيد وحق تحرير الشبهة
ان يقال انه لا شبهة فى ان الايجاب والتحريم وغير ذلك من الاحكام العشرة
الاصولية المشهورة التى للاحكام الفقهية العشرة من قبيل مطارحاتها يستفادهم
من الاجماع والقياس على مذهب العامة او عينهما مع انه لا يصدق عليهما
انهما من جملة خطابات الله تعالى وتحرير الجواب هكذا ان الاجماع والقياس وان لم
يكونا من قبيل الخطابات الالهية لكنهما كاشفان عن الخطابات الالهى فانه لو لم
يكن الخطاب الالهى المستلزم لهذا الايجاب والتحريم لما انعقد الاجماع والقياس على
الايجاب والتحريم هذا محصل الاعتراض والجواب ان لم تساعده عبارة القوم بنحو
ذلك كما لا يخفى وعن الرابع بحمل الفعل على الاعم وعن الخامس بان المراد واحد
من المكلفين بل الاعم ليشمل فعل المكلف الواحد كالصلوة وفعل جماعة
المكلفين اذا لم يتم بفعلهم جميعا كالجهاد ونحو ذلك وعن السادس
بما عرفت ان هذا الحكم غير ما عرفوا به الحكم المصطلح وفى الجواب عن السابع
خبطوا خبط عشواء فتارة يقولون ان الخطاب عندنا وان كان قديما لكن
تعلقاته حادثة فالحكم وهو اقيموا الصلوة وان كان قديما لكن تعلقه

بالانسان بحيث يصير مكلفا بها انما هو بعد البلوغ والوقوف على التبليغ فلا نسلم
انه صفة للفعل العبد الحادث بل هو متعلق به كتعلق الامتناع بشريك الباري
ومعنى قولنا حلت المرأة بعد ما لم تكن تعلق الحل بها والنسخ انما هو باعتبار
التعلق والعلل الشرعية معرفات ولا يخفى عليك ان الخطاب الطلبي بدون
التعلق بالمطلوب هذيان لا يفهم معناه وكيف ينكر كون الحلة والحرمة
صفة للفعل في قولنا الوطي حلال والوطي حرام وهكذا الصلوة واجبة والزنا
حرام والقياس على الامتناع قياس مع الفارق اذ مفاد الامتناع عدم
صلاحية الموجودية لا اثبات شئ به الامتناع واذ لا معنى للتعلق هنا لا معنى
لخوف التعلق والبداية بقتضى الحدوث سواء كانت العلة معرفة او غيرها وتارة بالمراد
بالخطاب ما خوطب به الظهور ان الوجوب مثلا ليس نفس الكلام النفسي الخطاب
بهذا المعنى ليس بقديم وكانهم ارادوا بهذا ان المخاطب به الوجوب وهو حادث
فالحكم والخطاب كلاهما حادثان فلا ضير ولا اشكال وهو خلاف ما فسر به
غير واحد منهم من ان المراد بالخطاب ليس هو توجيه الكلام بل الكلام نفسه
واجابوا تارة اخرى بان المراد من الحكم هو التحريم والتحليل وهو قديم واطلاق
الحكم على نفس الوجوب والحرمة تسامح والحادث انما هو نفس الوجوب والحرمة ولا يخفى
عليك ان القول بقدم التحريم دون الحرمة وكذا بقدم التحليل دون الحل
خبط لا يسمع فلا يخفى عليك ما ظهر منا من تهافت اقوالهم في تفسير الحكم
تارة بالخطاب النفسي وتارة بالوجوب وتارة بالايجاب واعتذارهم عن ذلك
بان الايجاب نفس الوجوب بالاعتبارين مع كونهما من المقولتين وترتب احدهما
على الاخر من طوائف الاوهام وعن الثامن والتاسع بما عرفت في تعريف الحكم على
مذهب المعدلية وعن العاشر بانه لا معنى للحجية الا وجوب العمل بمقتضاه وفيه

انه قد لا يكون مقتضاه العمل كما في صورة الا يكون مقتضى الاجماع مثلا امر العمل
كامامة ابي بكر عندهم وهذا ونظيره لا يرد علينا نظرا الى اضافة قولنا وضع
فقهي في المباحث الكثيرة التي اوردوا على تعريف الغزالي منها انتقاضه طردا
بقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون وقوله تعالى ومن يعمل مثقال ذرة خيرا يره
ونحو ذلك تعريف الاشعري سالم عنها فلا يحتاج الى ذكرها وارتكاب التكلفات
في التفصي عنها واذا فرغنا عن بيان معنى الحكم وما يتعلق به نشرع في مباحث
ما يتعلق به من الوجوب والحرمة واخواتهما من الاحكام الشرعية والوضعية وجعلنا
مبحث كل قسم معنونا بباب مستقل للتسهيل على الطالبين ومنعا عن
انتشار اذهان الناظرين والله الموفق والمعين

الباب الاول فيما يتعلق بالوجوب

اعلم ان من اقسام الحكم الايجاب واثره الوجوب وهو في الاصل اللزوم والسقوط
كما ان الوجوب هو اللزوم والسقوط يقال وجب الشئ وجوبا كوعد لزم قاله
الجوهري وفي القاموس وجب يجب وجوبا وجبة لزم ووجب يجب وجوبا وجبة
سقط وفي الاصطلاح على مسلكنا هو طلب الشارع الفعل من العبد مع المنع
عن الترك وحينئذ يكون ذلك الفعل موجبا بالفتح وواجبا بمعنى لازم الايقاع
على العبد فالايجاب قسم من الحكم الالهي بحسب اصطلاح اهل الاصول وكون
الفعل في الجملة واجبا من ضروريات الدين وكون الفعل الفلاني مثلا واجبا
مسئلة من مسائل الفقه والحكم الشرعي بحسب مصطلحهم هو كون المكلف مستحقا
للذم والعقاب على تركه لا الى بدل من لوازم الواجب ولذا عرف بعضهم الواجب
بانه ما يستحق تاركه لا الى بدل ذما وهذا احسن مما قاله بعضهم من ان الواجب
ما يعاقب على تركه لانتقاضه عكسه بالواجب المعفو ومن ان الواجب ما اوعد

العقاب على تركه لا لاعتقاد التزام الخلف فى الوعيد لئلا ينتقض العكس بالمعفو
او حمله على الانشاء فيلزمهم تجويز ذلك فى الوعد ايضا فينسد باب المعاد
ونحو ذلك ومن ان الواجب ما يخاف العقاب على تركه لعدم طرده بدخول
المتردد فى وجوبه فان فى تركه خوف العقاب وفيه نظر لان مآل التردد ح اما الى الاباحة
للاصل فلا خوف واما الوجوب نظرا الى ان دفع الخوف عن النفس واجب فلا بد
الـ خوف فى التعريف ومن ان الواجب يستحق تاركه العقاب لانتقاض عكسه
بالواجب الكفائى كصلوة الجنازة وبالواجب الموسع والمخير على مذهب من لا يقول
بوجوب الواحد المبهم فان ترك الواجب المزبور مطلقا لا يستوجب العقاب
قيل واحسن من حد القاضى الباقلانى بما يذم تاركه بوجه ما لانه اعترض عليه
الحاجبى بانه وان سلم من انتقاض العكس بخروج الثلثة المذكورة لكنه منقوض
الطرد بصلوة النائم وركعتى المسافر لاستحقاقهما الذم لو تركا حال اليقظة والحضر
اقول وهكذا بصلوة الصبيان والمجانين والحائض والنفساء وفيه نظر فانه
مشترك الورود كما لا يخفى فانه يصدق على ترك اخيرتى صلوة المسافر ان تركهما
لا الى بدل يوجب استحقاق الذم بان كان بتركهما فى حال الحضر فان قيل المراد
ان ترك المسافر الصلوة التامة حال كونه مسافرا لا يوجب استحقاق الذم قلنا
فعلى هذا لا يرد النقض على تعريف القاضى ايضا فان له ان يقول ان ترك المسافر
الصلوة التامة بوجه حال كونه فى زمان السفر لا يوجب استحقاق
الذم كما لا يخفى وتفرقة العضدى ذابّا عن القاضى مجيبا عما اورد الحاجبى حاصله
ان ترك صلوة الجنازة مع ظن ايتان الغير بها عين ترك صلوتها مع ظن عدم
الايتان بخلاف ترك صلوة المسافر حالة السفر فانه غير تركها حالة الاقامة غير
مسموعة وكان غرضه من هذه التفرقة ان اضافة قيد بوجه ما كما هى فى تعريف القاضى

مستحسن فانه لو اقتصر على ما يستحق تاركه الذم لا ينتقض العكس بصلوة الجنازة اذا
تركت بظن عدم قيام الغير فانه يصدق على هذا الترك ان المكلف لا يستحق
بسبب هذا الترك الذم لان هذا الترك بعينه ترك صلوة الجنازة مع ظن قيام الغير
بها وهو يوجب عدم استحقاق الذم بلا شبهة بخلاف ترك المسافر الركعتين
من الرباعية فان تركهما غير الترك فى حال الحضر فلا ينتقض طرد تعريف القاضى
قال الشيخ بهاء الملة والدين فى حاشية رسالته زبدة الاصول فى كلام العضدى نظر فان
ترك الكفائى حال عدم ظن المكلف قيام الغير به مغائر لتركه حال ظنه عدمه ولا يذم
بالترك الاول انما يذم بالترك الثانى فتامل وايضا فمن نذر صلوة ركعتين فى هذا اليوم
ان قدم زيد فان تركه لها قبل قدومه وبعده ترك واحد لا يتغير بالامر الخارج
اعنى قدوم زيد وعدمه فيصدق عليها قبل قدومه انها ما يذم تاركه بسبب
تركه الذى هو تارك له بوجه ما فتدبر انتهى كلامه واورد عليه بعض اساتذة
ديار نا فى شرحه لها بما عبارته هكذا انت تعلم ان الترك عبارة عن عدم الايتان
وهو معنى واحد لا يتغير فى نفسه وانما تغيره اما بتغير التقييدات او بتغير المضاف
اليه اما بنفسه او بتقييدات فلعل مراد العضدى بوحدة الترك وتغائره بالنسبة
الى المضاف اليه وهو الفعل وغرضه ان محصل التعريف ان الواجب فعل يذم
تاركه بسبب هذا الترك الذى هو ترك هذا الواجب بوجه ما فالفعل الواجب
كفاية كصلوة الجنازة تركه فى حال ظن المكلف قيام الغير به ليس مغايرا لتركه
حال ظنه عدمه لان لو ادى فى حال ظن قيام الغير كان اداء للواجب البتة كذا
لو ادى فى حال عدم الظن فكل من التركين ترك للفعل الواجب وكذا الموسع
والواجب التخييرى بخلاف ركعتى المسافر فان ترك المسافر فيهما مغاير لتركهما حال
الحضر لانه لو اتى المقيم بهما كان ايتانا بالواجب بخلاف المسافر لو اتى بهما لم يكن ايتانا بالواجب

والستر ان الفعل الكفائي ان يشترط في اتصافه بالوجوب عدم ظن قيام الغير به
بل هو شرط لعدم سقوط الوجوب بخلاف ركعتي الصلوة التي ركعاتها اربعة
فان وجوبهما مشروط بشرط الحضر فتركهما في حالة الحضر مغاير لتركهما في حالة السفر فان
الاول ترك للواجب الثاني ترك لغير الواجب وهكذا صلوة النائم وصوم الناذر
التي صورها المط انتهى اقول فيه بحث بوجوه منها ان حاصل كما ترى ان ترك
صلوة الجنازة في صورة ظن قيام الغير وظن عدم قيام الغير كليهما لما كان تركا للواجب
كان تركا واحدا فيرد عليه ان اتصاف الصلوة بالوجوب ليس من قبيل اتصاف
الشيء بالمشخصات حتى لا يقبل التعدد فالصلوة الواجبة المقيدة بحال ظن قيام
الغير مغايرة لا محالة للصلوة الواجبة المقيدة بظن عدم قيام الغير ولا اعتراف
لهذا مفاد كلامه المسطور ايضا فمجرد الاشتراك في الوجوب لا يأبى عن التعدد
كما ان ترك صلوة المسافر حالة السفر وترك صلوته حالة الحضر لا يوجب الاتحاد
بمجرد اشتراكهما في المضاف اليه اعني الصلوة الا على قول من يقول ان اسامي
العبادات اسامي للصحيح منها ولما كانت صلوة المسافر حالة السفر غير صحيحة لم يكن
صلوة شرعية فحم الاشتراك في مجرد اللفظ وح لا اشكال بعدم صدق الصلوة
الشرعية على الركعتين الاخيرتين من صلوة المسافر ومنها انه لا نسلم ان ترك
صلوة الجنازة مع ظن قيام الغير بعينه ترك صلوتها مع ظن عدم القيام لاجل
كون الصلوة واجبة في كلا التقديرين مطلقا فان الظاهر انها مع الظن تكون
مستحبة اذا كان المصلي بصلوة الجنازة مسبوقا وكانت الجماعة منعقدة من قبل فانه
لا شبهة حينئذ في سقوط الطلب عن المصلي بمجرد انعقاد صلوة الجماعة فلو قلنا
ان الصلوة بشروع ذلك المصلي في الصلوة صارت واجبة عليه ايض كان الطلب
تابعا للصلوة لا الصلوة تابعة للطلب والحال انه يجب ان يكون التكليف باعثا

على الاتيان بالمكلف به لا الاتيان باعثا على التكليف وسيجيء ما يتعلق بذلك
ومنها ان ما قال لا يجري على مذهب من يقول من العامة ان قصر الصلوة
في السفر رخصة لا عزيمة فان المسافر على هذا المذهب لو اتى بالصلوة حالة
السفر كان اتيا بالصلوة الواجبة فيكون ترك صلوة المسافر حالة السفر بعينه تركه
للصلوة حالة الحضر لانها واجبة في كلا التقديرين لكن على هذا صلوة المسافر يلزم
ان يكون نقضا للطرد بل يكون نقضا للعكس لانه لا يصدق عليها ان تاركها لا الى
بدل يستحق الذم الا ان يقال ان الركعتين منها على هذا يكونان بدلا للاربع فيكون نظير
ما سيأتي وهكذا الكلام والبحث في صلوة الصبي المميز على القول يكون صلوته مندوبة
كما هو المذهب المختار وقد قال هو به ايض في ذلك الشرح قال مولانا الشيخ بهاء الملة
والدين ولا نقض بالخيرتي الاربع في الاماكن الاربع اعني الحاير والمساجد الثلث
لا عتبار البدلية في الاوليين اذا تركتا وقس على ذلك ترك الزايد على ثلث تمام
فالحمد والتسبيح في الركوع والسجود لا يخفى عليك ان البدلية انما يكون من الطرفين
كما في الكفائي والتخييري والموسع والاسمي بالخلف وهنا ليس كذلك فان الاخيرتين
لا يمكن ان يكونا بدلا عن الاوليين فالاولى ان يقال الاوليين حتميان والاخيرتان
من قبيل ساير المسنونات المكملة للطهارة والصلوة كيف ولو لم يكن كذلك لزم
ان يكون كثير من المستحبات الزايدة على الواجبات واجبة بهذا المعنى كان يقال
التكبيرات السبع الافتتاحية واجبة تخيير الثبوت بدلية تكبيرة الاحرام عنها
وهكذا التسبيحات الزايدة على الواجبة والتسليم المسنون والقيام المندوب
والمضمضة والاستنشاق والا ان يقال الفارق هو اجزاء نية الاستحباب في
ساير تلك المستحبات وافرادها في النية عن نية الواجبات بخلاف الركعتين
الاخيرتين فلا يجوز ان ينية الاستحباب جزما ولعله يكون اجماعا فلا بد لنا

ان نقول ان الاخيرتين انما تجبان بنية التمام من اول الامر فح لا يجوز تركهما اصلا
وبدون النية لا تجبان فلا بد من اخراجهما وفيه بحث فان الكلام في صدق التعريف
وعدمه على الركعتين الاخيرتين قبل الافتتاح بهما فح لو قلنا يتعلق الوجوب بالواحد
المبهم منهما قبل الشروع في الصلوة وبعد الشروع هو المشروع فيها على التعيين
فلا اشكال ولا ورود ان لم نقل كذلك فلا بد من التزام البدلية كما اشار اليه شيخنا
البهائي وعدم تسليم ضرورة البدلية من الطرفين ويجي زيادة تفصيل لذلك
اعلم ان الحنفية يفرقون بين الواجب والفرض فيقولون ما ثبت بالدليل القطعي
لزومه وصدوره فهو الفرض ولذا يقولون ان جاحد الفرض كافر وما ثبت بالدليل
الظني الشرعي تحتمه وصدوره فهو الواجب واستحقاق العقاب على الترك يشملهما
وعندهم الاحكام الشرعية بالمعنى الاخص سبعة الفرض والواجب والحرام والمكروه
التحريمي والندب والمكروه التنزيهي والاباحة وهذا الاصطلاح منهم ليس بسديد
لان الخطابات الشرعية وقت الرسول كلها كانت قطعية للحاضرين انما جاء
التنويع بالقطعي والظني بعد زمانه فالواجب والفرض ما كانا يصلحان للتغاير
بحسب المصداق في وقته حتى يكونا من قبيل الحقايق الشرعية فتكثير الاقسام
بدون ترتب الفائدة عبث وايض بناء على هذا ينبغي تنويع المندوب والمباح
ايض لان جاحد مندوبية ما ثبت بدليل قطعي ندبه وكذا جاحد الاباحة
القطعية ايض كافر لتكذيب الرسول ص فح كان الاقسام تسعة لا سبعة كما هو الظاهر
من ان يخفى **فصل** اذا عرفت معنى الايجاب الذي هو قسم من الحكم الاصولي و
الوجوب الذي هو كالنتيجة والثمرة للايجاب ومن محمولات مسائل الفقه الذي
هذا العلم آلة ووسيلة اليه فاعلم ان الوجوب باعتبار من يجب عليه الفعل
وباعتبار نفس الفعل وباعتبار زمان الفعل وباعتبار ما يتوقف عليه الفعل

ينقسم الى اقسام ويستدعي ابحاثا عديدة في فصول متعددة فلاجل ذلك
اتينا لكل واحد واحد من تلك المباحث المندرجة تحت الواجب فصلا فهذا الفصل
لبيان ان الواجب باعتبار المباشر ينقسم الى واجب عيني وواجب كفائي والواجب
العيني عبارة عما يتعلق غرض الشارع بتحصيله عن كل مكلف كالصلوة الخمس
او من واحد كالتهجد الواجب على النبي ص والواجب الكفائي ما يتعلق غرض الشارع
بايقاعه لا من مباشر معين وهذا واقع كالجهاد الذي قصد به حراسة المؤمنين
واذلال الكفار وصلوة الجنازة وتحصيل مرتبة الاجتهاد ورد السلام واقامة
الحجج العلمية للاحكام الدينية وحفظ القران واغاثة المستغيثين في النائبات
واحكام الميت الواجبة والمكاسب الضرورية ونحو ذلك بل هذا التقسيم اعني
العيني والكفائي آت في السنن ايض فالسنن العينية كسنن الوضوء والصلوة والصوم
والكفائية كتسميت العاطس وابتداء السلام والاضحية في حق اهل بيت والاذان
والاقامة للجماعة الواحدة والاوضح الاظهر في الكفائي ان التكليف متعلق بكل واحد
من المكلفين الذين هم كانوا قادرين على الاتيان به بدليل ان مناط الوجوب
هو ترتب الثواب على فعله واستحقاق العقاب على تركه وهذا متحقق في حق كل
مكلف فيكون واجبا على كل واحد منهم غاية الامر انه يسقط ذلك الوجوب عن
البعض بفعل البعض الاخر قطعا او ظنا شرعيا ولا ضير فيه فان كثيرا من الواجبات
العينية يسقط بفوات بعض الشروط ووجود الموانع فضلا عن الكفائي ويؤيد
ذلك ايض ان المكلفين لو اتوا بذلك الفعل المامور به جميعا اذا كان من قبيل العبادة
بنية الوجوب كانوا ممتثلين بلا خلاف في ذلك فلولا الوجوب على كلهم لما
صحت تلك العبادة وفيه تامل كما ستيضح من مذهب الخصوم من ان الكل ايض
فرد من المبهم وذهب بعض الشافعية الى ان الواجب الكفائي انما هو على البعض

المبهم ومرادهم من ذلك القدر المبهم الذى يشتمل الكل ايض فلا يرد عليهم
ان الكل اذا تركوا مع ظنهم بان غيرهم لم يفعل اثمون بالاجماع ولا اثم بدون
الوجوب غير معقول لان الكل ايضا من ذلك القدر المشترك فاذا لم يات
القدر المشترك بالمامور به يستحق العقاب كل فرد من ذلك القدر والكل ايضا
فرد من ذلك واستدلوا على ما ذهبوا اليه بوجوه ثلثة الاول لو وجب على الكل لم يسقط
بفعل البعض وقد عرفت جوابه والثانى ان الابهام فى المكلف كالابهام فى المكلف
به كما فى الواجب المخير والجواب بالفرق بان تاثيم غير المعين لا يعقل بخلاف التاثيم
بترك المبهم واجيب بان تاثيم المبهم انما لا يعقل اذا لم يكن الكل فردا منه اما اذا ثبت
كونه فردا منه كما عرفت ولم يكن ذلك المبهم تاركا الا بترك الكل اياه فالتاثيم يكون
معقولا والثالث استدلوا بقوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة الخ وبقوله تعالى
ولتكن منكم امة يامرون بالمعروف الاية واجيب بان الايات متاولة ولا يخفى
عليك ان الاستدلال بتلك الايات انما يتم اذا كان معناها ان لا يفعل
البعض لاخر ذلك المامور به وهذا مع كونه من قبيل مفهوم اللقب الغير الملتفت
اليه خلاف مقتضى الواجب الكفائى فلا تصلح لاستدلالهم بها اعلم ان النزاع فى ذلك
قليل الجدوى لعدم ظهور ثمرة معتد بها مع اتفاق الكل على ان المكلفين كلهم يستحقون
العقاب بالترك ويثابون بالفعل و السقوط عن الكل بفعل البعض قال فخر الدين على
ما نقل عنه ان التكليف به موقوف على حصول الظن الغالب بعدم قيام جماعة اخرى
به فان غلب على ظن جماعة ان غيرها يقوم بذلك سقط عنها وان غلب على ظن كل
طائفة ان غيرهم لا يقوم به وجب على الجميع وان غلب على ظن كل طائفة ان غيرهم يقوم به
سقط الفرض انتهى محصله و هذا ليس بشىء لانه يستلزم انه اذا لم يكن يحصل الظن بعدم
القيام بل كان مشكوكا لم يتعلق التكليف و هذا باطل اتفاقا فالصواب ان يقال كما اشير فى التعريف انه

ما لم يحصل اليقين او الظن الشرعى لجماعة بقيام جماعة اخرى بالتكليف به كان واجبا
به واجبا فان اليقين لا يزول الا بيقين اخر او ما قام مقامه ان المقطوع به فى كلام
بعض الاصحاب ان الواجب الكفائى مع كونه واجبا على كل مكلف اذا اقدم
على فعل جماعة قادرين على الاتيان به يسقط عن الباقين وجعلوا ذلك محط الفرق
بين كون الحسبة واجبا عينيا او كفائيا قال الشهيد الثانى فى شرح اللمعة بعد ذكر
اختلاف العلماء فى كون الامر بالمعروف والنهى عن المنكر واجبا عينيا او كفائيا
لا شبهة على القولين فى سقوط الوجوب بعد حصول المطلوب لفقد شرط الذى
منه الاصرار على المعاصى و انما يختلف فائدة القولين فى وجوب قيام الكل به قبل
حصول الغرض و ان قام به من فيه الكفائية و عدمه و هكذا قال الشيخ بهاء الملة
والدين فى شرح الاربعين وهذه عبارته بتصرة اختلف اصحابنا فى وجوب
الحسبية اعنى الامر بالمعروف والنهى عن المنكر هل هو عينى او كفائى والشيخ والمحقق
وابن ادريس و جماعة من متاخرى علمائنا ومنهم شيخنا الشهيد فى شرح الارشاد
والمحقق الشيخ على طاب ثراه على الاول والسيد المرتضى و ابو الصلاح والعلامة
وبعض المتاخرين كالشهيد الثانى على الثانى وليتمثل محل النزاع بما لو كان فى
البلد شخص يترك الصلوة او يشرب الخمر مثلا وفى البلد عشرة اشخاص يجوز كل منهم
تاثير امره او نهيه فى ذلك الشخص من غير ضرر يلحقه وشرع واحد منهم فى امره ونهيه
وكان ترتب الاثر على ذلك مظنونا فبمجرد ذلك قبل حصول الاثر اعنى فعل
الصلوة او ترك شرب الخمر هل يسقط وجوب الامر والنهى عن التسعة الباقية
ام يجب عليهم مشاركته فى الامر والنهى وعدم تقاعدهم عن ذلك الى ان يحصل
الاثر انتهى و مقتضى ذلك كما ترى سقوط الطلب عن الباقين بمجرد قيام جماعة
بالمكلف به فعلى هذا ينقدح ان المسبوق فى صلوة الجنازة لو اراد اقامة

الصلوة لا يصلي بنية الوجوب لانه لا معنى لعود الوجوب بعد سقوط الطلب
وقيام البدل مقام المبدل منه بل لو لا ورود النص بتجويز الدخول في اثناء
الصلوة وبعد الفراغ منها لم يتجه الاتيان به حذرا عن التشريع وهذا الذي
تلونا عليك نتيجة تلك القاعدة اما كلام الشهيد الثاني ره في القواعد
فيدل على خلاف ذلك حيث قال ولو صلي على الميت اكثر من واحد
دفعة او متعاقبين بحيث شرع المتاخر قبل فراغ الاول وقع الجميع
فرضا لانه لم يسقط بالشروع سقوطا مستقرا على الاقوى ره فلينوي كل
الوجوب ولو صلي المتاخر بعد فراغ المتقدم جماعة او فرادى او بالتفريق
قيل وقع الجميع فرضا ايضا كالسابق لان الفرض متعلق بالجميع وان سقط
عن البعض بقيام البعض به تخفيفا لما فيه من ترغيب المصلين لان ثواب
الفرض يزيد على ثواب النفل وقيل يكون المتاخرة نفلا لسقوط الفرض
بالاولى ولا معنى الواجب الا ما ياثم بتركه اما مطلقا او بغير بدل ولا اثم
هٰهنا على الباقين هذا اذا اعتبرنا نيته الوجه والا سقط البحث واكتفى الثاني
بنية القربة ويبقى جعله فرضا او نفلا راجعا الى الله تعالى من جهة الاثابة
عليه وقد يظهر فائدته في النذر ونحوه انتهى فلو كان القطع يكون الصلوة
المسبوق فرضا مستندا الى الاجماع فلا كلام فيه والظاهر انه ليس كذلك
والا بعد سقوط الوجوب جعل الدخول في الصلوة سببا للطلب وباعثا
على الوجوب لا معنى له كما نبهنا سابقا ولو كان استقرار السقوط شرطا لسقوط
الوجوب لم يبق فرق بين القولين في الحسبة وايضا القول بان استقرار
السقوط شرط للسقوط من قبيل ان يقال البقاء شرط للحدوث كما لا يخفى
بالجملة المتعين عندي ره مجرد نية القربة للبراءة اليقينية والله يعلم

واما على ما نص سيدنا واستادنا سمي مولانا ومولى الخافقين صاحب
الزمان صلوات الله عليه وهو ان الواجب الكفائي لا يسقط بمجرد شروع
جماعة في القيام به عن المكلفين الباقين انتهى فالعمل على ما نص عليه الشهيد
الثاني متعين لكن عمل اهل الاعصار والامصار على خلاف ذلك فان كثيرا
ما يتفق موت شخص او اشخاص في البلد ويصل خبر فوته الى كثير من سكنة
البلد من العلماء والمقدسين ومع هذا بمجرد حسن الظن بجماعة من المسلمين
الحاضرين على الجنازة في باب اقامتهم الصلوة لا يتحركون عن مواضعهم
ولا يهتمون بالاستفسار والاستخبار هل اقيمت الصلوة على الميت ام لا وذلك
مشاهد الا ان يقال ان العلم العادي بوقوع الواجب الكفائي من الجماعة
الحاضرين في الزمان الآتي ثم العلم العادي بوقوعه فيما بعد مسقط للتهيؤ
والاهتمام الى مثل ذلك فمن حصل لهم العلم العادي ولعل الحق لا يتجاوز عن
ذلك بشهادة حال السلف والخلف عن زمن الشارع الى زماننا هذا ولولا
ذلك لزم الحرج كما لا يخفى **فصل** في الواجب المخير وقد عرفه الشيخ بهاء الملة   فصل في الواجب المخير
والدين بانه ما عين له الشارع بدلا من غير نوعه اختيارا ثم قال فخرج بالتعيين
احراق الميت وبالثاني صوم المسافر والموسع والكفائي وبالاخير الوضوء
ونحوه انتهى لا يخفى عليك ان المقام كان يقتضي ان يقال فخرج بالتعيين
غسل الميت لان الاحتراق او الاحراق على اختلاف النسختين وان كان
بدلا منه لمكان سقوط الغسل عند احدهما لكنه ليس بتعيين الشارع
وكلام الشيخ يدل بظاهره على ان التعريف كان يصدق على الاحتراق
والاحراق لان الغسل بدل منه فاذا اضيف قيد تعيين الشارع في التعريف
خرج منه ولا يذهب عليك ما في جعل الغسل بدلا من الاحتراق

او الاحراق من البعد والمنافرة واورد على الشيخ بعض اساتذة ديارنا فی شرحه
لزبدة الاصول بان الحق انه لا وجوب للغسل فی هذه الصورة حتی يقال
سقط وقام الاحراق مقامه وانا اقول ان الشيخ لم يقل ان الاحراق بدل
من الغسل وسقط لحتی يرد عليه ما قال بل مقتضی كلام الشيخ ان الغسل
بدل من الاحراق وعلی تقدير التسليم فالبدلية لا يقتضی تحقق الوجوب
ثم السقوط فان التيمم واجب علی فاقد الماء من قبل الزوال ابتداء مع
كونه بدلا من الوضوء وهكذا حال من لم يجد من يليه الامر الا احد الخصال
فی الكفارة المخيرة ونحو ذلك وايضا اقول المتبادر من البدلية البدلية
من الطرفين او الصوم القضائی للمسافر وان كان بدلا من صوم المسافر لكن
صوم المسافر ليس بدلا عن القضاء وايضا المراد من ما عين له الشارع بدلا
هو ان يكون المبدل منه ايضا فردا للواجب وهو المراد من ما الموصولة كما
هو المتبادر وصوم المسافر ليس بصحيح اصلا فضلا من ان يكون فردا للواجب
والتخيير فی الواجب الموسع بحسب الحقيقة انما هو فی الاوقات فان كان
يستلزم ذلك التخيير بحسب الافراد ايضا لكن ذلك بالعرض نقل عن الشيخ
بهاء الملة والدين انه قال فی الحاشية المنهية علی رسالة الزبدة انه
يرد علی عكسه التخيير فی الاربع بوحدة النوع وان جعلنا التغاير فی
القصر والاتمام تغايرا نوعيا انتقض طرده بصوم المسافر اذ مغايرة القضاء
الاداء لا يقتصر عن مغايرة القصر والاتمام انتهی وقد عرفت ان صوم المسافر
ليس بشرعی فلا معنی لكونه فردا للواجب وكون الصوم الحضری بدلا منه
والاولی ان يقال ان الواجب المخير هو ما يكون مامورا حتميا علی
سبيل التخيير فانه اخصر واتقن لان صوم المسافر ليس بمامور والموسع

مرتب فانه مطلوب فی اول الوقت فان لم يفعل ففی تاليه هكذا او اغتسال
الميت المحترق ليس بمامور فهكذا وضوء فاقد الماء ولا نقض عكسا بالتخيير
بالاربع وبعد الكليتا واسئلة تقول قد اختلفوا فيما يتعلق به الوجوب التخييری
فقيل الواجب الكل ويسقط بفعل البعض واذا اتی بالكل يستحق ثواب واجبات
وعزی ذلك القول العلامة العضدی الی بعض المعتزلة والبيضاوی
فی المنهاج الی كلهم قال العضدی وقال بعضهم الواجب واحد معين عند الله
وهو ما يفعل فيختلف بالنسبة الی المكلفين قول الاعرابيين كك ولذا يسمی هذا
قول التراجم لان كل واحد من المعتزلة والاشاعرة يعزی هذا القول الی الاخر
وقال بعضهم الواجب احد معين لا يختلف لكن يسقط به وبالاخر والقول
الاخر وهو المذهب المختار ان الواجب هو الواحد المبهم لنا ان ايجاب امر
من امور معلومة صحيح عقلا فانه لا استبعاد فی ان يقول السيد لعبده اوجبت
عليك احد هذين بحيث لو لم تات باحدهما لاستحققت منی العقاب ولو اتيت
باحدهما لاستحققت منی الاكرام والنص دل عليه مثل قوله تعالی فكفارته
اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة
ونحو ذلك فلا يجوز العدول عنه قال شارح المنهاج فان قلت الواحد بما هو
واحد انما يوجد فی الذهن لا فی الخارج فلا يطلب قلنا اجاب عنه صاحب
المنتهی بان المطلوب هو الواحد الجزئی باعتبار مطابقة للحقيقة الذهنية
ورده العلامة بانه ينافی كون الواجب هو المشترك بل الجواب ان المطلوب
هو المشترك فی ضمن الافراد والمستحيل كونه مطلوبا مجردا عن الافراد اقول مراد
صاحب المنتهی ان المطلوب بحسب الحقيقة هو المشترك والواحد ايضا مطلوب
من حيث وجود المشترك فيه لا بالذات انتهی محصل ما قال شارح المنهاج اقول

او الاحراق من البعد والمنافرة واورد على الشيخ بعض اساتذة ديارنا فى شرحه
لزبدة الاصول بان الحق انه لا وجوب للغسل فى هذه الصورة حتى يقال
سقط وقام الاحراق مقامه وانا اقول ان الشيخ لم يقل ان الاحراق بدل
من الغسل وسقط لحتى يرد عليه ما قال بل مقتضى كلام الشيخ ان الغسل
بدل من الاحراق وعلى تقدير التسليم فالبدلية لا يقتضى تحقق الوجوب
ثم السقوط فان التيمم واجب على فاقد الماء من قبل الزوال ابتداء مع
كونه بدلا من الوضوء وهكذا حال من لم يجد من يليه الامر الا احد الخصال
فى الكفارة المخيرة ونحو ذلك وايضا اقول المتبادر من البدلية البدلية
من الطرفين او الصوم القضائى للمسافر وان كان بدلا من صوم المسافر لكن
صوم المسافر ليس بدلا عن القضاء وايضا المراد من ما عين له الشارع بدلا
هو ان يكون المبدل منه ايضا فردا للواجب وهو المراد من ما الموصولة كما
هو المتبادر وصوم المسافر ليس بصحيح اصلا فضلا من ان يكون فردا للواجب
والتخيير فى الواجب الموسع بحسب الحقيقة انما هو فى الاوقات فان كان
يستلزم ذلك التخيير بحسب الافراد ايضا لكن ذلك بالعرض نقل عن الشيخ
بهاء الملة والدين انه قال فى الحاشية المنهية على رسالة الزبدة انه
يرد على عكسه التخيير فى الاربع بوحدة النوع وان جعلنا التغاير فى
القصر والاتمام تغايرا نوعيا انتقض طرده بصوم المسافر اذ مغايرة القضاء
الاداء لا يقتصر عن مغايرة القصر والاتمام انتهى وقد عرفت ان صوم المسافر
ليس بشرعى فلا معنى لكونه فردا للواجب وكون الصوم الحضرى بدلا منه
والاولى ان يقال ان الواجب المخير هو ما يكون مامورا حتميا على
سبيل التخيير فانه اخصر واتقن لان صوم المسافر ليس بمامور والموسع

مرتب فانه مطلوب فى اول الوقت فان لم يفعل ففى تاليه هكذا او اغتسال
الميت المحترق ليس بمامور فهكذا وضوء فاقد الماء ولا ينتقض عكسا بالتخيير
بالاربع وبعد اللتيا والتى تقول قد اختلفوا فيما يتعلق به الوجوب التخييرى
فقيل الواجب الكل ويسقط بفعل البعض واذا اتى بالكل يستحق ثواب واجبات
وعزى ذلك القول العلامة العضدى الى بعض المعتزلة والبيضاوى
فى المنهاج الى كلهم قال العضدى وقال بعضهم الواجب واحد معين عند الله
وهو ما يفعل فيختلف بالنسبة الى المكلفين فقول الاجزاء ليس كذلك ولذا يسمى هذا
قول التراجم لان كلا من احد من المعتزلة والاشاعرة يعزى هذا القول الى الآخر
وقال بعضهم الواجب واحد معين لا يختلف لكن يسقط به وبالآخر والقول
الآخر وهو المذهب المختار ان الواجب هو الواحد المبهم لنا ان ايجاب امر
من امور معلومة صحيح عقلا فانه لا استبعاد فى ان يقول السيد لعبده اوجبت
عليك احد هذين بحيث لو لم تات باحدهما لاستحققت منى العقاب ولو اتيت
باحدهما لاستحققت منى الاكرام والنص دل عليه مثل قوله تعالى فكفارته
اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة
ونحو ذلك فلا يجوز العدول عنه قال شارح المنهاج فان قلت الواحد بما هو
واحد انما يوجد فى الذهن لا فى الخارج فلا يطلب قلنا اجاب عنه صاحب
المنتهى بان المطلوب هو الواحد الجزئى باعتبار مطابقة للحقيقة الذهنية
ورده العلامة بانه ينافى كون الواجب هو المشترك بل الجواب ان المطلوب
هو المشترك فى ضمن الافراد ويستحيل كونه مطلوبا مجردا عن الافراد اقول مراد
صاحب المنتهى ان المطلوب بحسب الحقيقة هو المشترك والواحد ايضا مطلوب
من حيث وجود المشترك فيه لا بالذات انتهى محصل ما قال شارح المنهاج اقول

هذا شان جامع التكاليف الشرعية ليس مخصوصا بالواجب المخير فان تكليف
المكلفين بالصلوة اليومية ايجاب عيني مع ان كل صلوة صادرة عن مكلف
غير الصلوة الصادرة عن الآخر بل الصلوة الواحدة كالظهر مثلا عن مكلف
واحد متعددة الافراد باعتبار اجزاء وقت واحد فلا بد من القول بان المامور
به في الحقيقة انما هو المشترك لكن لا من حيث هو يقول بل في ضمن فرد ما ورد
كالاقوال الاخر وايضا لو كان الامر كما يقولون لزم القول لعدم التخيير الجم عليه لا يخفى
عليك ما فيه لان معنى التخيير عندهم انما هو ما زعموا فكيف يلزم عليهم
عدم التخيير مع حصر وجوده بحسب زعمهم فيما قالوا فان قيل مقصود الراد ان
اقوالهم حيث ذهبوا الى وجوب الكل والبعض المعين ينافي التخيير اللغوي
المستفاد من النصوص قلنا فعلى هذا الاشكال مشترك الورود لان القدر
المشترك الذي هو الواجب عندكم لا تخيير فيه اصلا بل هو واجب عيني
انما التخيير بحسب الافراد والقائل بتعلق الوجوب بالكل احتج بان حال
الواجب الكفائي والواجب التخييري في الابهام على نحو واحد وقد صرحتم
في الواجب الكفائي الى ان الوجوب يتعلق بكل مكلف فينبغي القول بوجوب
الكل في التخييري ايضا والجواب ان تاثيم الكل بالترك في الكفائي يدل على
تعلق الوجوب بالكل ولا اجماع منعقد على ان ترك الواجب التخييري لا يستوجب
تاثيمات متعددة فهذا هو الفارق والشهيد الثاني جعل من فروع تلك
المسئلة انه اذا اتى بالخصال معا فانه يثاب على كل واحد منها على ما ذكره جماعة
لكن ثواب الواجب اكثر من ثواب التطوع ولا يحصل الا على واحدة فقط
وهو اعلاها ان تفاوتت لانه لو اقتصر عليه يحصل له ذلك فاضافة غيره
لا ينقصه وان تساوت فعلى احدها ولو ترك الجميع عوقب على اقلها لانه

لو اقتصر عليه لاجزء انتهى اقول انكان هذا الحكم منصوصا على الخصال او كان
استحباب الجميع فيه منصوصا او اجماعيا فلا كلام اما ان لم يكن كذلك او كان
الحكم من ذلك البعض عاما في كل واجب مخير فلا بد من ذكر مستنده شرعي
حتى ينظر فيه وظني ان هذا من المواضع التي وقع الاشتباه لبعض العلماء
الاعلام فيها لان هذا القول انما يستقيم على مسلك من يقول من
المعتزلة بان الايجاب في الواجب المخير ايجاب الجميع دون من يقول
بايجاب القدر المشترك كما هو المسلك المختار قال الفاضل البهاري في المسلم ملا محب الله
وقيل ايجاب بالجميع ويسقط بفعل البعض فلو اتى بالجميع يستحق ثواب واجبات
ولو اخل بالكل يستحق عقابات انتهى قال نظام العلماء في الشرح وهذا
بخلاف قول الجمهور فانه لو اتى بالكل انما امتثل باعتبار انه اتى بواحد منها
واستحق ثواب واجب وان اخل بالكل استحق عقابا واحدا للاخلال
بواجب واحد وهو واحد هاهنا فبين القولين فرق جلي فمن ارجع النزاع
الى اللفظ لم يات بشيء انتهى غاية الامر ان هذا القائل يمتاز عن المعتزلة
بانه يقول بثواب واجب والمسنونات وفي صورة الترك بعقاب
واحد بخلاف المعتزلة فانهم يقولون بثواب واجبات وعقاب محرمات
لكن هذا لا يجدي نفعا فانا اذا اخترنا ان الطلب تما تعلق بالقدر
المشترك وهو يحصل بالاتيان باحد من المخير فتعلق الطلب بالاخر يقتضي
طلبا جديدا وهذا بعينه حال الواجب الموسع فان المطلوب هناك ايضا القدر
القدر المشترك فاذا اتى بواحد من افراد الموسع كصلوة الظهر مثلا
لا يجوز الجمع بفرد اخر منه اتفاقا في ذلك اليوم بعينه فكذا ينبغي ان لا يجوز
فيما نحن فيه ايضا الا بدليل مستانف على ان ذلك فرع اجتماع الجميع

وقد لا يجوز كنصب حد المستعدين بالجماعة الواجبة وكالصلوة فى اول الوقت
ووسطه واخره وكرد الوديعة من احد الطريقين وكذا سفر الحج الواجب نحو
ذلك والتخصيص بامكان الجمع لا يجدى لثبوت عدم تعلق الطلب
بالامرين معا فى كلا الموضعين وايضا جعل الشهيد الثانى ومن فروع تلك
المسئلة فى تمهيد القواعد ما لو كان بعض الافراد داخلا فى البعض الاخر
كمسح الراس فى الوضوء حيث ان الواجب معه امر كلى يحصل فى ضمن المسح
باصبع وازيد فى محله فان مسح المقدم اثيب عليه سواء مسحه دفعة او على
التعاقب بناء على ما سلف من الاثابة على فعل جميع افراد الواجب المخير او
يجعل المجموع فردا واحدا كاملا كما اذا مسح ازيد من مسمى المسح ولكن هل يوصف
المجموع بالوجوب فيثاب عليه ثواب الواجب ام يكون الواجب مسماه وفى الباقى
ستة اوجه ياتى الكلام فيها ان شاء الله تعالى ثم قال فيما بعد فى القاعدة
السابعة عشر الواجب اذا لم يكن متعلقا بمقدار معين بل على اسم تفاوت
بالقلة والكثرة كمسح مقدم الراس فى الوضوء فزاد فيه على الاسم فهل يقع
ذلك الزايد نفلا او واجبا فيه اقوال بفرق فى ثالثها بين ما لو اوقعه دفعة
او على التعاقب فيما يمكن فيه الامران واستند الموجب الى ان الواجب هو الماهية
الكلية المادية فى ضمن افراده المتعددة فاى فرد اوقعها فى ضمنه كان واجبا
زاد ام نقص ونافيه الى جواز ترك الزائد لا الى بدل وهو اية عدم الوجوب
وفيه منع كلية الكبرى المطوية ان اخذت كلية ومنع عدم البدلية هاهنا
فان المجموع الواقع كيف كان بدل عن الاجزاء الناقصة وان دخلت فيه
لان الكل مغاير لجزئه وقد وقع مثله فى القصر والتمام حيث يتخير فان
الركعتين الاخيرتين يجوز تركهما فى القصر مع انه لو اتم كانتا واجبتين وعدم

وجوب الزايد وان امكن الحكم به لكن مجرد الامكان غير كاف والتفصيل
اجود انتهى اقول فيه بحث بوجوه منها ان قوله فان مسح جميع المقدم الخ صريح
فى ان مسح كل قدر من المقادير الواقع فى مقدم الراس من قبيل الواجب
التخييرى لاشتراكهما كلها فى مفهوم مسمى المسح فحينئذ بناء على الكلية
المذكورة اعنى الجامع بين افراد الواجب التخييرى يثاب على ايتان
كل واحد واحد من تلك الافراد ينبغى ترتب ثواب واجب ومستحبات
هنا ايض وقد عرفت ان قاعدة الواجب التخييرى على مسلك المختار
لا يقتضى ذلك ومنها ان المتجه هنا ان يقال المسح مقدار ثلث اصابع
بثلاث اصابع افضل افراد الواجب التخييرى والباقى واجب بدل دون
الاولوية فاى فرد من تلك الافراد اختار المكلف اثيب عليه اما الجمع
بين تلك الافراد بان ياتى بمسح مقدار منه ثم بعد فصل يمسح موضعا
اخر منه فلولا التشريع المحرم مع نية المسح لا اقل من ان لا يثاب على الاجل
انك قد عرفت فيما سبق ان بعد سقوط الطلب الالزامى يعنى لبقاء الوجوب والندب
والثواب انما يترتب على احد منهما ومنها قوله فى الاخير فالتفصيل اجود
صريح فى انه اختار ان المسح بعد المسح مستحب فى الحال انهم قاطعون بانه لا تكرار
فى المسح الا ان يقال هذه الكراهة مخصوصة بما اذا كان فى موضع
واحد منه ومنها ان او الترديدية التى انما استفاد التخيير منها فى
الاية ونحو ذلك كما يحتمل مانعة الخلو يحتمل الانفصال الحقيقى كما فى صورة
وجوب نصب حد الصالحين للامامة فالحكم الجزم بكلية ارادة مانعة الخلو
مع ارادة الجمع ولو استحبابا مع انه ليس من مدلولها اصلا ليس الا من قبيل
الرجم بالغيب والرمى فى الظلام وبحثنا هذا يجرى فى الجمع بين الثنائية والرباعية

فى الحاير والمساجد الثلثة ايض نعم لو كان هذا مفاد الاجماع والاخبار الصحيحة
فلا كلام والله يعلم حقيقة المرام وايض يتفرع على ذلك انه لو اوصى احد لاحد
بخصلة واحدة من الخصال الواجبة عليه شرعا يكون قيمتها ضعف قيمة الاخرى
مثلا فعلى مذهب من يقول بوجوب كل واحد ينبغى ان يخرج من اصل التركة
لثبوت وجوبها اصالة وعلى المذهب المختار الظاهر عندى ان كان القدر
الزايد على المشترك من ثلث التركة كان نافذا والا فلا وايض يظهر ثمرة الاختلاف
فى صورة تعلق النذر بثلث واجبات فاتى بتلك الخصال المخيرة فى كفارة
الصوم كما لا يخفى **فصل فى الواجب الموسع** للفعل كالصلوة مثلا بالنسبة
الى الوقت ثلث حالات الاولى ان يكون الوقت قاصرا عنه فيقبح التكليف به الا
ان يكون المقصود منه القضاء وهذا بناء على ما يلزم على السيد المرتضى
من اختياره كون هذه الصلوة قضاء فانه اذا بقى من الوقت مقدار ركعة من الظهر
مثلا وكان المكلف مشغول الذمة بصلوة اخرى يجب عليه صلوة الظهر
لكن لا يبعد ان يهاتى ذلك الوقت بل يقضيها بعد الاتيان بالصلوة الاولى
التى فاتت منه مراعاة للترتيب وان يكون المراد منه الاتمام بعد خروجه
كما هو المعلوم والمشهور بين الاصحاب انما الكلام فى انه هل تلك الصلوة
الزايدة عن الوقت مثلا متصفة بالاداء ام لا فاعلم انه فى شرح القواعد
للشيخ على ان فيه ثلثة اقوال الاول انه يدرك الصلوة اداء بتمامه وهو المشهور
وعليه اكثر اصحابنا ونقل فيه الشيخ الاجماع ويستدل له بقوله ع
من ادرك ركعة من الصلوة فقد ادرك فى الوقت والثانى انه يكون قاضيا
للجميع وهو قول المرتضى والثالث التوزيع على معنى ان ما وقع فى الوقت يكون
اداء وما وقع خارجا قضاء وهو اضعفها اذ ينبغى للتعبد بمثله يظهر فايدة الخلاف

فى النية وفى الترتيب على الفائتة السابقة فعلى القضاء يترتب دون الاداء
ويشكل فى التوزيع وهو واضح لاجل ضعفه انتهى وقال الشهيد الثانى
فى تمهيد القواعد لو زال العذر اخر الوقت كفى ادراك ركعة مع الشرايط
المفقودة اذا امكن فعل الباقى خارج الوقت جامعا للشرايط وهذا بحسب الظاهر
وان كان مخالفا للقاعدة من حيث التكليف بعبادة فى وقت لا يسعها الا ان ما
خرج من الوقت بمنزلته للنص الصحيح المستفيض بان من ادرك ركعة من الوقت
فقد ادرك الوقت فيكون ذلك شرعا بمنزلة ادراك الوقت اجمع وعليه يتفرع
كونه مؤديا للجميع ويضعف كونه قاضيا مطلقا او لما وقع خارج الوقت انتهى
وهذا كما اذا بلغ الصبى او طهرت الحايض وقد بقى من الوقت مقدار ركعة ويظهر
من شرح المنهاج ان هذا ليس مذهبا لاحد من العامة لانه قال بعد ما ثبت
ان اقوال اصحابه منحصرة فى وجوب كون الوقت مساويا للفعل كما هو مذهب
زفر فى اكتفاء كون الوقت بحيث يسع جزء من العبادة لتكبيرة الاحرام مثلا
كما هو مذهب محمد اما ما ذكره الجاربردى من اكتفاء كون الوقت بحيث يسع
ركعة من الصلوة فلم اعرف قائله انتهى محصله لكن يظهر من مصنفاتهم الاخر ان
مذهب الشافعى ذلك فما قاله الشارح عجيب جدا الحالة الثانية ان يكون الوقت وفق
الفعل وهو جايز بل واقع كما يجاب صوم يوم ويسمى مضيقا وكل واحد منهما
مما لا خلاف فيه الثالثة ان يكون الوقت فاضلا عن الفعل ويسمى ظرفا
وهذا مما وقع الخلاف فيه فبعضهم منعه ومنهم الشيخ المفيد على ما نقل
صاحب المعالم عن العلامة لكنى لم اجد ذلك فى نهاية العلامة وتهذيبه
فى ذلك المقام وقالوا فى كل موضع يوهم التخيير بنسبة اجزاء الوقت فالامر
على خلاف ما يوهم كما ستعرف وبعضهم جوز ذلك ومنهم السيد المرتضى

والشيخ والمحقق والعلامة وجمهور المحققين من العامة لكن المجوزين ايضا اختلفوا فعله ما صرح به العلامة فى النهاية ومحمد بن شجاع البلخى من اصحاب الشافعى والجبائيان واصحابهما وبعض الحنفية قالوا ان الوجوب ثابت فى جميع اجزاء الوقت قال العلامة وهو مذهب السيد المرتضى وابى الحسين البصرى الا ان البصرى لا يقول بكون شىء بدلا للصلوة فى اول الوقت ووسطه والسيد والجبائيان يقولون ببدلية العزم وبعض الحنفية يثبت هنا بدلا يفعله تعالى اما النفاة فجمع من الاشاعرة والشافعية على ان الوجوب مختص باول الوقت وفى اخر الوقت قضاء وجمع من الحنفية ان الوجوب مختص باخر الوقت فلو فعله فى اوله كان نفلا يسقط به الفرض كتقديم الزكوة ونقل عن الكرخى مذاهب ثلثة المشهور عنه ان الصلوة المودات فى اول الوقت عن المكلف مع بقاء المكلف على صفة التكليف كانت فرضا والا كانت نفلا مسقطة له وحكى عنه ابو عبد الله البصرى ان بقاء المصلى فى اخر الوقت على صفة التكليف كاشف عن ان ما اداه كان نفلا وحكى ابو بكر الرازى عنه ان وجوبها انما هو بالفعل وبضيق الوقت هكذا يستفاد من نهاية العلامة ويظهر من شرح المنهاج ان جمهور الاشاعرة موافقون لما ذهب اليه ابو الحسين البصرى وغيره والحق هو ما ذهب اليه البصرى موافقا للمحقق والعلامة فى النهاية والرازى وغيره لنا ان الواجب حينئذ كالاشخاص المتماثلة الحقيقة المتمايزة بالوقت كالواجب المخير بين الافعال المخالفة الحقيقة لاطلاق الامر به من غير تقييد كما قال الله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل فانه يدل على مجرد مطالبة الصلوة فى وقت الممتد من الدلوك الى الغسق فالتقييد بالاول او الاخر خلاف الاصل فلا بد ان يكون المطلوب القدر المشترك

فى ضمن اى فرد شاء من افراد هذه الصلوة فحاله حال الواجب المخير فان هنا ايضا يثاب على الاتيان بواحد من تلك الافراد وانما يعاقب على ترك جميعها وايضا الامر قد تناول الوقت فاما ان يراد ان كل جزء من اجزاء الوقت صالح لايقاع العبادة فيه او مجموع الوقت بحيث ينطبق تمام الوقت على فرد شخصى من افراد الصلوة مثلا او ان يوقع فى كل جزء منه فرد منها مرات عديدة والاخيران باطلان بالاجماع فتعين الاول وهو المطلوب وايضا الاوامر الشرعية تابعة للمصالح الخفية بناء على ما ذهب اليه العدلية فيجوز عند العقل ان يكون فعل العبادة فى كل جزء من وقت محدود مقرونا بالمصلحة لا يكون كذلك لا قبل ولا بعد فتخصيص العبادة باول الوقت او الاخر مع فرض تساوى اجزائه فى ترتب تلك المصلحة خلاف المصلحة وايضا لو اختص الوجوب باول الوقت لم يكن اخر الوقت وقتا له هذا خلف ولو اختص باخر الوقت كان التقديم نفلا فيجب فعل الصلوة فى اول الوقت بنية النفل ولم يصح الا بعد ان لاختصاصه بالفرض ولم يكن اداء العبادة الوقتية فى اول وقتها افضل لان الواجب اكثر ثوابا من النفل وكل ذلك خلاف ما هو معلوم من دين اهل الاسلام وسيما يا هم فى الاعصار والامصار وايضا لو كان اول الوقت متعينا لزم الاثم فى التاخير ولو كان اخر الوقت كذلك لزم الاثم فى التقديم وكلاهما باطلان فتعين المطلوب ولنا على عدم بدلية العزم ان الامر الشارع ورد بالفعل لانه لو اتى فى اى جزء لا يعد عاصيا بالاجماع والتخيير بين الفعل والعزم زيادة على النصوص الواردة فى ايجاب الواجب قال الله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل والزيادة نسخ فهو غير مسموعة وبدون اقامة الدليل الحكم غير ملتفت اليها ولنا ايضا ما سياتى فى تضاعيف نقض مذهب السيد

واجزائه واحتج من خص باول الوقت من الشافعية والاشاعرة بانه لو لم يكن كذلك
لزم ان يكون الاتي به في اول الوقت كالاتي به قبل الوقت فيكون باطلا ولزم
ايضا ان يكون التارك في اخر الوقت تاركا للواجب ان اداه في اول الوقت
والجواب بمنع الملازمة فان الاتي في اول الوقت ات باحد من افراد الواجب التخييري
فيكون مؤديا للواجب على مضاهاة الخصال واحتجت الحنفية بانه لو وجب
الفعل في اول الوقت لم يجز تركه اقول هذا منقوض بالخصال فانه يجوز ترك
كل مع الاتيان بالاخر فترك الفعل في اول الوقت مع الاتيان في اخره لا ينافي
الوجوب ومن هنا يظهر بطلان ما ذهب اليه الكرخي اي ما كان من الاحتمالات
الثلثة وتمسك السيد ومن تبعه من العامة والخاصة ومنهم الشيخ و
السيد ابو المكارم بن زهرة والقاضي سعد الدين بن البراج وشيخنا الشيخ
بهاء الملة والدين وجماعة من المعتزلة منهم الجبائيان كما عرفت والقاضي
كما في العضدي انه لو جاز ترك الفعل في اول الوقت او وسطه من غير بدل
لم ينفصل عن المندوب فلا بد من ايجاب البدل وانما هو العزم للاجماع على
عدم بدلية الغير وانه يثبت في العزم والفعل حكم خصال الكفارة وذلك
بعينه معنى وجوب احدهما والجواب انه منقوض بالواجب التخييري فان
فعل واحدة من الخصال مع ترك الاخرى لا يستلزم كون المتروك مندوبا
فالجواب الجواب والحل ان المندوب مما يجوز تركه لا الى بدل والامر فيما نحن
فيه ليس كذلك فان جواز ترك الفعل في اول الوقت مشروط بالاتيان به في وسطه
او اخره اما ما قال من ان حكم العزم والفعل حكم خصال الكفارة فلا بد عليه
من دليل كيف ولو كان الامر كذلك لزم ان ينوي اداءه من حيث انه فرد للواجب
التخييري لا انه واجب برأسه ان يكون وجوب العزم بعد دخول الوقت كوجوب

الصلوة فان تعلق الوجوب باحد من الخصال انما تكون معا والحال ان وجوب
العزم على فعل ساير الواجبات من احكام الايمان ويجيء كالايمان ايضا من امارات
الواجب التخييري على ما هو مذهب بعض العلماء استحباب الجمع بين الفردين كما
عرفت والجمع بين صلوة الظهر مثلا في اول الوقت مع العزم على فعلها في تاليه من اجزاء
الوقت حرام فضلا عن الجواز والاستحباب احتج الشيخ بهاء الملة والدين على ما
اختاره من المسلك المزبور بان جواز ترك الواجب في اول الوقت مع ترك العزم
يستلزم عدم الاثم اذا فجاءه الموت في وسط الوقت وهذا يستلزم ان لا يكون
الواجب واجبا لان الواجب كما مر ما يستوجب الاثم تركه لا الى بدل اقول الواجب
ما يستحق تاركه في جميع وقته المحدود من قبل الشارع لا الى بدل العقاب لا تركه
في بعض الاجزاء الوقت وهذا كاف في تميزه عن المندوب فان تاركه في جميع وقته
المعين لا يستوجب الاثم وايضا احتج الشيخ بانه لو لم يجب العزم لزم تساويه قبل
الوقت وفيه يعني قبل الوقت كان جائز الترك لا الى بدل فلو كان بعد الوقت
كذلك لزم التساوي واجيب بان التساوي ممنوع لانه قبل الوقت كان حراما
وبعده صار واجبا وايضا لنا قلب هذه الحجة بادنى تغير عليه لانك عرفت ان العزم
على فعل الواجبات من احكام الايمان فلا بد من ان يكون قبل الوقت واجبا
بدون وجوب الصلوة فلا يكون العزم بدلا عما هو متاخر عنه وجوبا وبالجملة
النظر الدقيق يحكم بان العزم عبارة عن توطين النفس على ما اوجبه الشارع
على المكلف من الطاعات والعبادات ووجوب هذا لا شبهة في انه من
الضروريات فيكون هذا العزم والتوطين واجبا على المكلف واي معنى انه
اذا اراد عند التذكر والالتفات ان يخبر عما في باطنه عند الاستخبار
بانه هل تريد الاتيان بالواجبات في اوقاتها ام لا وبدونه يقول لا محالة

انی مرید لاتیان الصلوات فی اوقاتها وکذا الصیام ونحو ذلک فلو اضمر فی قلبه عند التذکر خلاف ذلک ویقول مطابقا لما فی قلبه انی لا ارید الاتیان بالواجبات فی اوقاتها فلا ریب انه یستحق العقاب ویاثم بذلک سواء کان وقت ذلک الواجب داخلا ام لم یدخل بعد وهکذا اذا ترک هذا العزم بعد دخول الوقت ثم بدا له فصلی فی وسط الوقت الصلوة کان آثما علی ترک العزم بحاله فهذا الذی تلونا علیک ناطق بلسان حاله ان العزم المزبور واجب مستقل اما والصلوة الموقتة الموسعة واجبة اخری مستقلة بنفسها ولیس حالهما کحال خصال الکفارة ومع التزام القول بحقیة ما قلنا لو قال احد بکون العزم بدلا مع الاتفاق فی المعنی والحکم فلا مشاحة فی الاصطلاح وایضا الاتفاق واقع الا ممن شذ علی ان الاتیان بالفعل المامور به فی ای جزء من اجزاء الوقت یتفق یوجب عدم الاثم ولو کان بناء ذلک علی العزم لما صح ذلک علی الاطلاق وهذا ظاهر لا سترة فیه

تکملة للمقام

ظان الموت فی جزء من الوقت یعصی بترکه قبل ذلک الجزء ان مات لتضیق الوقت باعتبار ظنه کذا قال العلامة فی النهایة وغیره والعضدی ادعی اتفاق اصحابه علیه ومقتضی ذلک ان حکم المرأة التی تظن ان تحیض فی آخر الوقت وکذا حکم صاحب الجنون الدوری اذا ظن عروض الجنون آخر الوقت یکون کحکم ظان الموت کما هو ظاهر قال الشهید الثانی فی تمهید القواعد لو ظن الوفاة او طرو المانع قبل آخر وقت العبادة یتضیق علیه ولا یجوز تاخیرها عن الوقت الذی ظن انه لا یبقی بعده او یطرأ فیه المانع من الفعل فلو اخرها وامکن الفعل فالوجهان والاقوی بقاء الاداء وان اثم بالتاخیر

ومن هذا الباب لو ظنت المرأة طرو الحیض علیها فی اثناء الوقت من یوم معین فان الفرض یتضیق علیها وکذا لو ظن صاحب السلس والبطن وقوعه فی بعض الوقت من غیر انقطاع او انقطاعه فی بعضه بحیث یسع الصلوة فانه یتعبد فی ذلک بظنه ویجب علیه تحری الفترة انتهی وان بقی هذا الظان وظهر عدم مطابقة ظن هؤلاء فالظاهر وفاقا للعلامة انهم آثمون لان مناط التکلیف العلم او ظن المکلف حیث یتعذر العلم لا ما هو فی نفس الامر والا لانسد باب الاجتهاد واستدل علی ذلک کله العلامة فی النهایة فی باب الواجبات التی یکون وقتها العمر بانا لو حکمنا بعدم عصیانه علی تقدیر الترک مطلقا لزم ان لا یکون الواجب واجبا وان قلنا یتضیق علیه عند بقاء قدر من الزمان من الموت فی علم الله لزم تکلیف ما لا یطاق ضرورة انه لا سبیل له الی العلم بما فی علم الله فلا بد ان یحکم فی حقه انه یجوز له التاخیر الی ان یغلب علی ظنه التلف فلا یتضیق ان غلب علی ظنه البقاء سواء بقی ام لا وان غلب علی ظنه عدم البقاء ومع هذا لم یفعل ثم ظهر الخطاء فقد اثم علی اشکال لانه ما خوطب بحسب ظنه وهو اداء لو فعل بعد ظهور الخطاء خلافا للقاضی الباقلانی وحکم الواجب الذی وقته العمر کحکم الواجب الموسع الذی طرفاه محدودان خلافا لابن الحاجب کما سینکشف وظاهر العلامة ان مات بدون فعل المامور به فهو غیر عاص کما عرفت اعلم ان الحاجبی یفرق بین الواجب الموسع الموقت وبین ما وقته العمر کقضاء الفوائت والمنذورات فیقول بالتاثیم بسبب التاخیر فی الثانی دون الاول ومتمسکه فی ذلک یمکن ان یکون انه لو جاز التاخیر فی الصورة الثانیة وجاءه الموت بالفجاءة لم یاثم مع ترکه الواجب فی تمام وقته مع التمکن علی الفعل فی الجملة فلا یکون واجبا بخلاف الصورة الاولی

فانه اذا جاءه الفجاءة لم يصدق انه لم يأثم مع تركه فى تمام الوقت لان
المفروض ان وقته باق بعد وفيه ان حاصل تلك التفرقة ان كل واجب اذا تركه
فى تمام وقته مع التمكن فى الجملة يستوجب التأثيم قضية صادقة فلو جوزنا تاخيره
ما وقته العمر وجاءه الموت فجاءة يكذب تلك القضية وهذا بعينه يلزم
فى الواجب الموقت ايضا اذا جاءه الموت فجاءة مع التمكن فى الجملة لانه تمام وقته
بالفجاءة اما غسق الليل فهو تمام الوقت للاحياء سلمنا انه ليس تمام الوقت لكن
عدم الاثم مع التمكن فى الجملة والتاخير الى نصف الوقت مثلا مع الفجاءة لما
لم ينافى الوجوب فعدم الاثم مع التمكن فى الجملة والتاخير الى ان فجاءة الموت
كيف يضر فالحق هو ما اختاره المحققون من الخاصة والعامة من اتحاد حكم الموسعين
بلا تفاوت فى احد الجانبين و اذا عرفت ذلك فيمكن ان يتفرع عليه ان من قتل
رجلا عمدا ثم ظهر انه كان قتل اباه ظلما او جامع امرأة اجنبية بحسب زعمه
ثم ظهر انها زوجته او امته او اكل من مال الغير عمدا ثم ظهر ان ما اكل كان ماله
ونحو ذلك من الصور الكثيرة فى الابدان يحكم عليه بالتاثيم لانه عصى بجرى
بحسب زعمه نعم لا يجب عليه الحد و لا القصاص و لا رد المال لان بناء تلك
الاحكام على الامر النفس الامرية بخلاف ما لو فرضنا الامر على العكس كمن قتل رجلا
بظنه المعتبر شرعا انه قاتل ابيه ثم ظهر خلافه فانه لا يأثم لكونه غافلا محضا لكن
عليه ما على القاتل من غير عمد و هكذا فى صورة وطى الشبهة ونحو ذلك نعم اذا
تطهر بالماء مع ظنه المعتبر انه نجس ثم ظهر خلافه فذلك فالظاهر بطلان الطهارة من
وجهين الاول انه لا يتصور نية القربة منه والثانى انه كان منهيا عنه و النهى يقتضى
الفساد وهكذا الوضوء مع كون المكان غصبا بحسب زعمه ثم ظهر خلافه نعم
لو ازال النجاسة عن البدن و الثوب الحال كذلك اثم وصحت الطهارة و ايضا

يتفرع من هنا ان من زعم فى جزء من الوقت الموت بحيث لا يسع الا الغسل
دون الصلوة فعلى القول بكونه واجبا لنفسه يجب عليه الغسل و الا فلا
بخلاف الوضوء على ما هو المشهور وازالة النجاسة و الله يعلم

فصل فى ما يتعلق بوجوب مقدمة الواجب المطلق

اى ما يتوقف عليه الواجب و هو قسمان مشروط ومطلق والمراد بالمشروط
ما يكون وجوبه مشروطا ومعلقا على وجود الشرط ان وجد وجد و الا فلا كالزكوة
المشروط وجوبها بحصول المال وكالحج المشروط وجوبه بحصول الاستطاعة والمعنى
من المطلق ما يكون وجوبه غير مشروط بوجود المقدمة بل قد يكون تحقق الوجوب
موجبا لتحصيل المقدمة كالصلوة اليومية بنسبة الطهارة من الحدث
والخبث على انه قلما يتصور ان يكون الواجب المطلق مطلقا بنسبة جميع المقدمات
وهكذا بالعكس فالصلوة الواجبة وان كانت مطلقة بنسبة الطهارة لكنها
مشروطة بنسبة البلوغ والزكوة وان كانت مشروطة بنسبة المال لكنها
مطلقة بنسبة الاخراج والتقسيم و كذا الحج بعد الاستطاعة بنسبة قطع
المسافة ونحو ذلك فالقسم الاول من المقدمة اعنى الذى يكون وجوب الواجب
مشروطا به مما اتفق على عدم وجوب تحصيله اهل الاسلام كافة كما صرح
به العلماء الاعلام اما الخلاف فى القسم الثانى من المقدمة و المذاهب فيها
اربعة الاول وجوبها مطلقا سواء كانت سببا او شرطا شرعيا كالوضوء
للصلوة او عقليا كترك الاضداد او عاديا كغسل جزء من الراس لغسل الوجه
فى الوضوء والمراد من السبب على ما صرح به الشهيد الثانى فى القواعد وغيره
فى غيره ما يلزم من وجوده وجود المسبب ومن عدمه العدم لذاته كالدلوك
بنسبة وجوب صلوة الظهر بجعل الشرع والصعود على السطح بنسبة الحصول فى

السطح بحكم العقل اما الشرط ففى التلازم العدمى كالسبب فى الوجودى كالطهارة
من الحدث او الجنب بنسبة صحة الصلوة فانها لو لم يكن لم يصح الصلوة اما لو كانت
فلا يلزمها الصحة كما لو وجدت قبل الوقت ومن هٰهنا ظهر ان الطهارة ليست
شرطا لوجوب الصلوة فان من عدمها لا يلزم عدم الوجوب بل هى شرط للصحة
كما ان الدلوك ليس سببا للصحة بل هو سبب للوجوب على المكلف فلا تغفل
وانما زيد فى تعريف السبب قيد لذاته لئلا ينتقض عكسه بخروج السبب
اذا اقترن بعدم الشرط او وجود المانع كالدلوك مع عدم البلوغ و وجود
الحيض بنسبة وجوب الصلوة فانه ح لا يلزم من وجود السبب وجود المسبب
لكن هذا لسبب فقد ان الشرط او وجود المانع والمانع عبارة عما يمنع
وجوده وجود ما هو مانع له فى هذا المذهب الاول الذى تلونا عليك مما ذهب
اليه كثير من علماء العامة والخاصة منهم الشيخ فى العدة قال العلامة فى
النهاية ان سوى السيد المرتضى والواقفية كل من المعتزلة والاشاعرة
ذهبوا الى ذلك والمذهب الثانى عدم وجوبها مطلقا قيل لم يعرف لها قائل
به والمذهب الثالث وجوبها ان كانت سببا والا فلا ونسب الى السيد المرتضى
وبعضهم ادعى الاجماع على وجوب السبب بوجوب المسبب يظهر عن عبارة
المنهاج ان المسئلة اختلافية الرابع وجوبها ان كانت شرطا شرعيا وهو
مختار الحاجبى قول لا بد قبل ذكر حجج المذاهب من تمهيد مقدمات الاولى
انه ما المراد من وجوب المقدمة بوجوب ذى المقدمة يظهر من كتب العامة ان
المراد به انه يلزم خطاب الشارع المتعلق بذى المقدمة لا انه يتعلق به
الخطاب نفسه ولاجل ذلك القائلون بوجوب المقدمة لا يقولون بتاثيم
تارك المقدمة زائدا على تاثيم ترك ذى المقدمة محتجين بان الاحكام الشرعية

منحصرة فى الخطاب عندهم كما عرفت فما لا يتعلق به الخطاب لا يتعلق
به اثم قال الفاضل العضدى ناقلا حجج المنكرين لوجوب المقدمة ان التعلق
داخل فى حقيقة الوجوب فكلما تعلق به الخطاب فهو واجب وما لم يتعلق
به فهو غير واجب فلو وجب للازم ولم يتعلق به خطاب طلب لما كان كذلك
وايضا لو استلزم وجوبه يعصى بتركه ومعلوم ان تارك غسل جزء من الراس
اذا لم يحصل بدونه غسل الوجه انما يعصى بترك غسل الوجه لا بترك غسل
جزء من الراس انتهى وفى شرح المنهاج وقد استدل بانه لو لم يكلف بالمقدمة
لجاز تركها فلا ياثم بتركها وهو باطل لانه يستلزم ترك الواجب ثم قال والجواب
انا لا نسلم انه لا اثم على ترك الشرط بل على ترك المشروط الواجب انتهى قال صاحب
المسلم وشارحه ما حاصله ان قلت كيف يجب المقدمة وهى غير مامور بها الا
امرا صريحا كان احد زعم ان النزاع فى ايجاب المقدمة ملزوم للتصريح بالامر
به فاشار الى هذا المزعوم انه قلت لا نزاع فى ذلك اى فى الامر صريحا بل المراد
اى وجوب الواجب يستتبعه اى يستتبع وجوب المقدمة وهو المعنى قولهم ايجاب
المشروط ايجاب الشرط ولهذا لا يلزم الا معصية واحدة بالنظر الى الواجب الاصل
لا المعاصى بالنظر الى الاسباب والشرائط انتهى فهذه النصوص والتصريحات من اجلة
علمائهم ينادى باعلى صوته ان الاشاعرة فيما بينهم متفقون على ان التاثيم بترك
المقدمة المستلزم لترك ذى المقدمة انما هو واحد لا ان هٰهنا تاثيمين احدهما بترك
المقدمة والاخر بترك ذى المقدمة ومذهبهم فى باب تفسيرهم الحكم ايضا يقتضى
ذلك فانك عرفت ان الحكم الشرعى عندهم منحصر فى الخطاب المتعلق بافعال
المكلفين الخ فكيف يوافق مذهبهم القول بوجوب المقدمة وجوبا شرعيا يستحق
تاركها العقاب مع عدم تعلق الخطاب الشرعى به كما هو ايضا من مصرحاتهم وتضمن

ذلك كلام العضدي ايضاً كما ترى وقال صاحب المسلم وشارحه ما محصله ان
وجوب المقدمة امر استتباعي لا يلزم تعقل الموجب له انما يلزم ذلك لو كان صريحا
ومن هنا لم يلزم تعلق الخطاب بنفسه ولا وجوب النية انتهى فظهر من هنا ان
النزاع فيه فيما بينهم نزاع من غير بصيرة فان كلا من المتخاصمين منهم جميعا معترفون
بان التاثيم في صورة ترك المقدمة مع الواجب الاصل انما هو واحد والخطاب
انما يتعلق بذلك الواجب فلم يبق امكان النزاع فيما بينهم من حيث الوجوب
الشرعي بقي الكلام في الوجوب بمعنى الضرورة العقلية واستفادة تلك الضرورة
من الخطاب المتعلق بالواجب الاصل بنوع من الدلالات العقلية كدلالة اللفظ
ديز على وجود اللافظ وكاستفادة اقل الحمل من الآيتين فهذا المعنى ايضا لا يصلح
للنزاع فيما بينهم للاتفاق على وجدان مثل ذلك الوجوب بضرورة حكم العقل
بذلك بالجملة يظهر بعد التامل ان النزاع فيما بينهم من قبيل النزاع اللفظي لان
النافين منهم انما ينفون وجوب المقدمة بمعنى الوجوب الشرعي والمثبتون انما
يثبتون الوجوب بمعنى الضرورة العقلية وكل من الجانبين موافق للآخر في المعنى
نعم النزاع المعنوي ههنا يتصور على مسلك العدلية ويصلح لان يكون من مطارح
الانظار ومزال اقدام الافكار لانك قد عرفت مما حققنا سابقا ان استفادة
الوجوب الشرعي عند العدلية ليست منحصرة في الخطابات الشرعية بل كل
ما دل من العقل والنقل على كون الفعل مطلوبا للشارع من المكلف فهو كاف
لاثبات الحكم الشرعي على مسلكهم فوجوب المقدمة يصلح لان يكون عندهم
بمعنى ان تركها مما يستوجب الاثم والعقاب على حدة سوى الاثم الذي يترتب
على ترك ذي المقدمة ثم لا بد من التعمق والنظر والتدبر الصائب في هذا
المقام في ان الامر هل هو على ذلك المنوال ام لا وظني ان كثيرا من علماء

الفريقين لم يصلوا الى هذه الدقيقة والفاضل الماجد في رسالته التي
صنفها في مقدمة الواجب بعد ما حرر محل النزاع عموما من غير فصل بين
العامة والخاصة بان الظاهر من كلام الاكثر انه لا خلاف في بقاء الواجب
المطلق على اطلاقه وعدم تقييد وجوبه بتلك المقدمة ولا في وجوب المقدمة
بمعنى لا بدية فعلها انما الكلام في انها هل توصف بالوجوب الشرعي بمعنى تعلق
الخطاب بها تبعا لتعلقها بشروطها كتعلق الخطاب بالتابع في دلالة الاشارة
والايماء حتى يكون الخطاب بالكون على السطح مثلا خطابا بامرين احدهما الكون والآخر
سببه او شرطه حتى يكون تارك ذلك عاصيا بترك واجبين ام لا توصف
بالوجوب الشرعي وان كان لا بد منها عقلا في تحصيل الواجب والخطاب ليس
الا بنفس الموقوف ولا يتعلق بالمقدمة خطاب اصلا ولا تبعا فلا يعصي تاركه
الكون على السطح الا من جهة تركه فقط دون ترك نصب السلم مثلا قال فيه
اربعة اقوال احدها وجوبها مطلقا وهو مذهب الاكثر وربما نقل الاجماع الاشاعرة
والمعتزلة كما يظهر من كلام العضدي انتهى كلامه بادنى تصرف وانت عرفت ان احدا
من الاشاعرة لا يقول بوجوب المقدمة بالمعنى الشرعي وهم متنادون باعلى
صوت بان الاثم انما هو اثم واحد على ترك الواجب الاصل فقط فكيف الاجماع
منهم على ذلك والوجوب الذي يصلح لان يكون من الاجماعيات عندهم هو
الوجوب العقلي اللابدي فظهر صدق ما قلنا من وقوع الاشتباه وهكذا الظن فيما
قال بعض المعاصرين في كتاب المسمى بالقوانين فانه ايضا بعد ما رجح كون النزاع في
الوجوب بالمعنى الشرعي جرى في ذكر المذاهب وعزى القول بوجوب المقدمة
مطلقا الى اكثر الاصوليين والقول بعدم الوجوب مطلقا سواء كانت المقدمة
سببا او شرطا الى بعض منهم مستندا بما قال البيضاوي في المنهاج والامر

ليس كذلك كما اوضحنا في تنقيح المقاصد الاصولية في شرح ملخص الفوائد الحائرية
لبعض المعاصرين في هذا المقام كلام بعيد عن التحقيق ولا احد من الماهرين
وهو الفاضل ميرزا محمد حسن القزويني ره ١٢٥
لا ينبغي التفوه به ولا يليق كما لا يخفى عليك لا سيما بعد احاطتك بما تلونا عليك من
تفاصيل الاقوال ومورد النزاع بين يديك وهو انه قال بعد نقل كلام
بعض العلماء الاعلام ان وجوب مقدمة الواجب عقلا مما لا يمكن انكاره
والتلازم بين حكم العقل والشرع ايضا كذلك فوجوب المقدمة بين الثبوت
على كل الاقوال وكيف يتمكن العاقل من انكار وجوب المقدمة بعد معرفته لتوقف
الواجب عليها وعدم امكان حصوله الا بها وهذا اظهر من ان يحتاج الى البيان
وانما النزاع في هذه المسئلة يرجع الى ان وجوب المقدمة ثابت من العقل
كساير الاحكام التي تثبت شرعيتها من دليل العقل ام هو مدلول للفظ
الدال على وجوب ذي المقدمة مثلا اذا قال الشارع اقيموا فكما ان وجوب الصلوة
ثابت من الخطاب فكذا وجوب الوضوء ثابت منه ايضا فالخطاب دال عليهما
معا وان كان في احدهما بعنوان المطابقة وفي الاخر بالالتزام ام لا يدل الخطاب
اللفظي الصادر من الشارع الا على وجوب الصلوة خاصة وحكم الوضوء
بالنظر الى هذا الخطاب الدال على حكم الصلوة مسكوت عنه وانما يثبت
حكمه اعني الوجوب بعد ملاحظة هذا الخطاب المثبت لحكم الصلوة وملاحظة
الحكم الوضعي الثابت من نص آخر على اشتراط الصلوة بالوضوء من العقل
وان كان كل حكم عقلي مثبتا للحكم الشرعي كليا بناء على القاعدة المسلمة
بين العدلية اعني التقبيح والتحسين العقليين فان ثبوت الحكم الشرعي
بطريق كلي من الحكم العقلي غير ثبوته بالنص الخاص بعنوان الخطاب فان
هذا الكلام كما ترى يدل على انه كلا من اهل الخلاف والوفاق قائل بوجوب

المقدمة وجوبا شرعيا انما الخلاف في انه هل هذا الوجوب الشرعي
مستفاد بمجرد حكم العقل كحكمه بوجوب العدالة وشكر المنعم او مستفاد
من الخطاب المتعلق بذي المقدمة وهذا باطل قطعا لان الاشاعرة قاطبة
منكرون بوجوب المقدمة شرعا كما عرفت والامامية مختلفون في ذلك
فبعضهم يقول بالاثم على ترك المقدمة زائدا على اثم ترك ذي المقدمة
وبعضهم لا يقول الا باثم ترك ذي المقدمة فقط كما يقول به الاشاعرة

المقدمة الثانية ان ما يتوقف عليه الواجب المطلق يظهر
بعد التفحص انه على انحاء الاول ان يكون شرطية او سببية شرعية
مع كونه عبادة في نفسه ايضا كالوضوء للصلوة والثاني ان يكون شرطا شرعيا
لكن لا يكون عبادة ولا فعلا للعبد كالدلوك وخلق القوى في الالات
للصلوة والثالث ان يكون شرطا شرعيا لكن لا يكون عبادة كازالة النجاسة
عن الثوب والبدن للصلوة والرابع ان يكون توقفه عقلية كقطع المسافة
للحج وترك الاكل في ترك الزنا وترك فعل مستحب عند ضيق وقت الصلوة الواجبة والخامس
ان يكون عاديا كغسل جزء من الراس كغسل الوجه والفرق بين الثلث الاول
وبين الاخيرين ان الثلث الاول مما يتوقف عليه صحة الصلوة على تقدير
كونها اسما للاعم ونفس الصلوة على تقدير كونها اسما للصحيحة بالجملة لا يتوقف
على المقدمات الافعال المخصوصة بخلاف الاخيرين فان نفس الافعال المخصوصة
موقوفة عليهما اذا عرفت ذلك فاعلم ان من ترك المقدمة الاولى وفعل
الصلوة فلا شك انه يعذب على ترك الوضوء كما يعذب على ترك الصلوة
المطلوبة لان وجوب الوضوء مما ثبت بالضرورة من الدين كما ثبت وجوب
الصلوة بلا ريب في ذلك فان قيل ان ما ثبت بالضرورة انما هو وجوب

الوضوء للصلوة لا وجوبه فى نفسه فانه قد وقع الاختلاف فيه قلنا ثمرة
ذلك الاختلاف انما يظهر فى ان وجوبه انما هو بعد وجوب الصلوة فلا
يجوز الاتيان به قبل الوقت بنية الوجوب اما استحقاق العقاب على تركه
فمما لا شبهة فيه لانه مما اوجبه الله تعالى علينا كما اوجب الصلوة علينا ولا
خلاف لكثير من العلماء قالوا بوجوب الطهارات لانفسها كما هو مشروح فى محله
اما الثانى فحيث انه ليس من فعل العبد تكون تعلق الوجوب بذاته محالا
ولا يكون الصلوة بنسبته واجبة مطلقة بل واجبة مشروطة اما الثالث
فلا شك فى ترتب الثواب عليه مع نية القربة لكن الكلام فى انه هل يستحق
بسبب تركه عقابا على حدة سوى عقاب ترك الصلوة ام لا وهذا من المواضع
التى وقع النزاع فيه من حيث الوجوب الشرعى وعدمه وهكذا حال الرابع والخامس
لكن الفرق بينهما وبين الثالث بوجه آخر وهو انه لو اتفق الاتيان بالحج بدون
قطع المسافة على الوجه المشروع او غسل الوجه بدون غسل الراس صح الحج
والوضوء بخلاف ازالة النجاسة فانه لا يمكن صحة الصلوة بدونها نعم نفس الطهارة
يحصل وان لم يكن الازالة على الوجه الشرعى كما لو ازال النجاسة بالماء الغصبى
والسر ان قطع المسافة وغسل جزء من الراس ح لا يكون من باب المقدمة
فان المقدمة ما دام كونها مقدمة لا يمكن الاتيان بالواجب الاصل بدونها
والكلام انما فى وجوب المقدمة ما دام كونها مقدمة واعلم ان كثيرا من تلك
الاحكام المتمائزة انما يستنبط من السمع ليس للعقل اليه سبيل فان الفارق
بين الحكم بانه لا بد فى الوضوء من نية القربة وكون الماء مباحا ونحو ذلك
وبين الحكم بحصول الطهارة الخبثية بدون ذلك وكذا بحصول الحج
بدون قطع المسافة على الوجه الشرعى انما هو النص والاجماع

المقدمة الثالثة ان هذا البحث ليس منوطا بالمبادى اللغوية
خصوصا على مسلكنا فان حاصل الكلام فى ذلك المقام انه اذا ثبت وتحقق
باى وجه كان من الادلة العقلية او الخطابات اللفظية بلفظ الامر والطلب
او بصيغة ان الشارع طلب من المكلف الفعل المامور به فهل ذلك الطلب مستلزم
بطلب مقدمات ذلك الفعل المامور به ام لا ولا دخل فى تمشيته ذلك البحث
لان يمهد مقدمات لها خصوصية بصيغة الامر مثل ان يقال ان الامر المطلق
حقيقة فى الواجب المطلق على الاصح للتبادر وانه يظهر من السيد المرتضى
القول بالاشتراك وهكذا الكلام فى ان هذه الدلالة على تقدير القول بوجوب
المقدمة من قبيل دلالة الالتزام البين على اقل الحمل المعبر عنها بدلالة الاشارة كما فعله
بعض المعاصرين نعم اذا اراد احد ان يجعل هذه المسئلة فى قالب المسائل التى
تعلق بالمبادى اللغوية فلا باس به لكن الاولى خلاف ذلك وها انذكر حجج كل
من هيهم ما لها وما عليها ثم نذكر ما سنح لى فى ذلك فنقول مستمسك القائلين
بوجوب المقدمة مطلقا انه يتحقق فى السيد عبده المامور بالكتابة القادر على تحصيل
القلم المتعذر بفقده على عدم تحصيل القائل ان يقول هذا الذم لعله لاجل ان
ترك التحصيل افضى الى ترك الكتابة لا لاجل نفس ترك تحصيل العلم الا ترى انه
لو فرضنا ان العبد اتى بالكتابة بدون القلم ولو كان هذا محالا عاديا لم يحسن الذم
على ترك تحصيل القلم وفيه ان الكلام فى وجوب المقدمة من حيث كونها مقدمة موقوفا عليها
فاذا جاء بالكتابة بدون القلم لم يبق القلم مقدمة فان المقدمة عبارة عما
لولاها لامتنع ذو المقدمة وايضا احتجوا بانه لو لم يجب لجاز تركه وح ان بقى
التكليف بذى المقدمة لزم المحال وان لم يبق لم يكن الواجب المطلق مطلقا
يرد عليه انه لا معنى لجواز الترك هنا الا انه لا يعاقب عليه من حيث نفسه

وان كان يعاقب من حيث انه اذا تركه ترك ذا المقدمة ايضًا لكونه لازما له
فرضًا فالعقاب ح على ترك ذي المقدمة فلو اختار المكلف ترك المقدمة بمجرد
جوازه بهذا المعنى فليترك وليلتزم العقاب ورد ايض بانه اذا ترك المقدمة
لا يلزم من حيث انه مكلف بذي المقدمة التكليف بالمحال لان التكليف
بالمحال انما هو وجود ذي المقدمة بشرط عدم المقدمة والشارع لم يكلف
بذي المقدمة كك انما كلف بذي المقدمة في وقت عدم المقدمة وعدم
المقدمة ليس بضروري بل هو ممكن دفعه باختيار المكلف كما ان الكافر حال عدم
الايمان مكلف بالعبادات الفرعية على المذهب الحق مع ان الايمان شرط
لصحة العبادات بالجملة الوجوب لا دخل له في الامكان وعدمه وفيه
نظر فان الكلام في المقدمات التي لم يثبت وجوبها من خارج ليس كك فالقياس
قياس مع الفارق والا من قبيل المصادرة الا ان يقال ان الغرض مجرد ان المامور به
حال عدم الشرط لو كان محالًا لزم ان لا يصح التكليف بالعبادات مع عدم
الايمان والحال انه واقع بالاتفاق على ما هو الحق بل يجري الكلام في سائر التكاليف
ايض فانه يمكن ايض ان التكليف بالصلوة مثلا ان كان حال عدمها لزم التكليف
بالمحال وان كان حال وجودها لزم التكليف بتحصيل الحاصل وهو ايض محال
بل يجري في افعال الباري تعالى ايض كما لا يخفى وقد يتشبث بانه لو لم يجب
المقدمة لجاز للشارع التصريح بهذا الجواز بان يقول ح واجزت
لك في عدم قطع المسافة وصلى واجزت لك في ترك ازالة النجاسة عن
الثوب والبدن وهكذا جاز للسيد ان يقول للعبد اصعد على السطح و
اجزت لك في ترك نصب السلم ولا شبهة في انه يلزم ح على الشارع
السفه والعبث وهو منزه عنه قلت كلا ليس على ما ظن الا ترى انه ليس

من العبث والسفه ان يقول الشارع او غيره للمكلف وعبده الا اعذبك
الا على ترك افعال الحج او الصعود على السطح سواء كان هذا الترك مستندا الى
عدم قطع المسافة وعدم نصبك السلم او لم يكن و لا اعذبك عذابا
اخر على عدم الاتيان بالمقدمة فانه ح يكون هذا الكلام من الحكيم صحيحا
مستحسنًا الاغبار عليه احتج بعض الافاضل من القائلين بوجوب المقدمة
بان الاحكام منوطة بالمصالح لزوما عند العدلية وعادة عند غيرهم
والمقدمة لكونها وسيلة الى الواجب المشتمل على مصلحة الوجوب مشتملة على تلك
المصلحة بعينها فيجب تعلق الوجوب بها وبان ترك المقدمة قبيح لانه مستلزم
لترك الواجب وترك الواجب قبيح وكل مستلزم للقبيح قبيح وبان اجتناب المحرمة
في صورة اشتباه المحللة بالمحرمة وهكذا اجتناب لبس الثوب النجس في حالة
الصلوة في صورة اشتباه الطاهر بالنجس لما كان موقوفا على عدم لبس وعدم
وطي صارا لبس الوطي حراما في الشرع فعلم من هٰهنا ان ترك المقدمة حرام
وترك كل فعل يكون حراما كان فعله واجبا وهذا هو المطلوب لا يخفى عليك
ان حسن الشيء على وجهين حسن بالنظر الى نفسه وحسن بالنظر الى الغير فكذا الوجوب
التابع له والوجوب للغير عبارة عن الوجوب الشرطي كما هو للوضوء المندوب
للصلوة المندوبة ولا يلزم من ذلك ان يكون المقدمة من قبيل الواجبات
الاصلية التي يستحق بتركه المكلف العقاب بالاستقلال وهكذا الكلام في القبيح
اما الحجة الاخيرة ففيها مع كون التسامح من حيث ان الموقوف عليه
اجتناب اللبس وترك الوطي انما هو يقين البراءة لا الاجتناب لبس
الثوب النجس والوطي المحرم ضرورة امكان الاجتناب مع
الاتفاق الظاهر ان الكلام هٰهنا بعينه الكلام

في سائر المقدمات لانه يجوز عند العقل ان يكون استحقاق العقاب في صورة
لبس احدهما من الثوبين وهكذا في صلوة وطي احدهما من المشتبهين لاجل عدم
تحصيل اليقين بالبراءة مع كونه واجبا عليه لانه يستحق العقاب على الوطي ولبس
الثوب النجس عليحدة وعلى ترك تحصيل اليقين بالبراءة عقابا اخر وقد ادعى
بعضهم الاجماع على هذا المذهب وهذا غير مسموع بظهور الخلاف اما حجة
المذهب الثاني فمن وجوه منها انه لو وجب للزم تعقل الموجب اياه لان الايجاب
نوع التعقل والتالي باطل فالمقدم مثله ورد بان التعقل انما يجب فيما اوجبه
الموجب اصالة اما لو كان من لوازم كلامه كما في دلالة الاشارة فلا على ان كلامنا
في الموجب الذي لا يعزب عنه مثقال ذرة وهو العليم الخبير ومنها لو كان واجبا لزم
ان يتعلق به الخطاب والجواب ان التعلق اعم من التعلق بالذات وبالعرض ومنها
انه لو كان واجبا لامتنع التصريح من الموجب بعدم الايجاب لان الامر ليس كذلك فانه
يمكن ان يقول اوجبت عليك الصعود ولم اوجب نصب السلم عليك قيل
هذا سفه فلا يجوز ومنها انه لو وجب لصدق قول الكعبي في انكار المباح
فان ترك الحرام واجب وهو موقوف على فعل المباح فيكون فعل المباح واجبا
هف والجواب ان الترك ليس موقوفا على فعل الضد كما هو مشروح في محله
ولعله سيجيء ومنها انه لو وجب لوجبت النية والجواب منع لزوم النية للوجوب
الا ترى ان الطهارة الخبثية واجبة للصلوة الواجبة وكذا قطع المسافة والنية
ليست بشرط فيها اما المذهب الثالث فتمسكهم في باب عدم وجوب المقدمة
ما قد عرفت اما في باب وجوب السبب فلان وجود المسبب عند السبب ضروري
فلو لم يتعلق الايجاب بالسبب لزم ايجاب ما هو غير اختياري للمكلف ولا يخفى
ما فيه فان الاختياري ما كان باختيار العبد سواء كان اختياره بالذات

او بامكان سببه اختياريا فهو اذا شاء ان يفعله يفعل سببه فيتولد
فيه المسبب اذا اراد ان لا يفعله لا يفعل سببه فلا يوجد الفعل ولاجل التلازم
بين السبب والمسبب كثيرا ما يتعلق الخطاب بالسبب كثيرا ما يتعلق بالمسبب
والمقصود انما هو المسبب ثم الكلام في انه اذا ترك المكلف السبب والمسبب
معا هل يستحق العذاب مرتين ام عقابا واحدا وهذا لا يتفاوت في باب النزاع
مع المقدمة غير المسبب كما لا يخفى اما المذهب هو الذي اسند الى ابن الحاجب
فوجهه على ما يخطر بالبال ان الشرطية اذا كانت شرعية تعلق الخطاب به فيكون
واجبا لما عرفت من معنى الوجوب عندهم بخلاف ما عداه من الشروط و
الاسباب قيل انما الكلام في اقتضاء ذي المقدمة وجوب المقدمة وهذا
الوجوب انما استفيد من الخارج ولا كلام فيه وايضا يكون الفعل شرطا
بحسب الشرع انما هو من الاحكام الوضعية وهذا غير كون الشرط واجبا وقد
يحرر حجتهم بان الشرط الشرعي لو لم يجب لم يكن شرطا والتالي باطل فالمقدم
مثله اما الملازمة فلانه لو لم يجب لجاز تركه وح فاما ان يكون الاتي بالمشروط
اتيا بتمام المامور به ام لا والاول باطل لان المفروض ان المامور به انما هو مع
الشرط والثاني مستلزم لكون المقدمة واجبة لانها هي ما به تمامية الواجب
ورد بان عدم التمامية من جهة فوات وصف المامور به لا من جهة فوات
جزء منه حتى يلزم كونه واجبا وقد عرفت ان محل النزاع هو ترتب استحقاق
العقابين وهو لا يثبت بامثال تلك المامورات بالجملة نظرا الى تلك المقالات
والمجادلات وعدم وجدان حجة مفيدة للجزم واليقين
باحد من تلك المذاهب يظهر ان المسئلة ليست من المسائل
التي يكون الى الجزم باحد من الجوانب منها سبيل

وليس لاحد منهم على ما ذهبه برهان ودليل يشفى العليل ويروى الغليل في الذى يخطر بالبال والله يعلم حقيقة الحال هو ان المقدمة سواء كانت شرعية كالطهارة الحدثية والخبيثة بنسبة الصلوة او عقلية كقطع الطريق للحج او عادية كغسل جزء من الراس مما يجرى فيه هذا البحث لان غاية ما يستفاد من الشرع هو كون الطهارة شرطا وهذا حكم وضعى وكلامنا فى الحكم الشرعى بالمعنى الاخص اعنى كون المقدمة واجبة فلا يتوهم انه ليس الكلام فى المقدمات والشروط التى استفيد من الشرع شرطيتها لانها واجبة بحكم الشرع وتعلق الخطاب به صريحا نعم اذا ثبت بحكم الشرع ان المقدمة الشرعية كما انها شرط للواجب الاصل كذا هى ايضا عبادة برأسها مطلوبة فى نفسها كالوضوء فانه قد ثبت انه مستحب اثما بل قيل بوجوبه دائما فلا يجرى الاختلاف فيه فى كونه مطلوبا للشارع زائدا على مطلوبيته للواجب الاصل واذا عرفت ذلك فاعلم ان الواجب المطلق المضيق كالصلوة فى اخر الوقت مثلا مقدمته سواء كانت فعلا وجوديا كالطهارة او عدميا كترك الاكل واجبة سواء كانت سببا او لا والواجب المطلق اعم من ان يكون فعلا وجوديا كما عرفت او عدميا كترك شرب الخمر فكلما يتوقف عليه ترك شرب الخمر كالصارف عنه فهو ايض واجب اما مقدمة الحرام ففى حرمتها كلام والظاهر انها اذا كانت بنية ايصالها الى الحرام فهو حرام والا فلا يجزم قبح قول الناهى عن الزنا لا باس ان تذهب الى دارها لكن لا تزن بها والباعث على ما صرنا اليه اربعة وجوه الاول ان كل عاقل يعرف من نفسه

ان الحكيم الخبير اذا امر وطلب من عبده الاتيان ببعض الافعال على الاطلاق واوجب عليه ذلك الفعل بدون تعليقه على حصول شرط كتعليق وجوب الزكوة على المال والحج على الاستطاعة سواء كان هذا الطلب بصيغة الامر او يقول امرك هكذا واطلب منك كذا او دل عقلنا على طلب الحكيم من عبده كما ثبت طلب العدالة وتحريم الظلم من المكلفين من قبل الواجب تعالى شانه بحكم العقل فهو انما يطلب بجميع ما يتوقف عليه ذلك الفعل حتى انا لا نفرق بين قول من لعبده سر واقطع المسافة واملاء الاناء من الشط وهات بالماء وبين قوله هات بماء الشط الا من حيث الاجمال والتفصيل ولا شبهة فى انه لا مجال لاحد ان يرتاب فى ايجاب المقدمات فى الصورة الاولى فينبغى ان لا يرتاب فى صورة الاجمال ايض فان قيل النزاع انما هو فى استفادة الوجوب من صيغة الامر على نحو دليل الاشارة قلنا بل الكلام فى الاعم وهذا فرد منه كما نبهنا عليه مرارا والثانى انه قد ثبت فى مدارك الشرع ومعلوم بالضرورة ان كل واجب مضيق بحيث لا يسع الوقت الا لفعله وفعل مقدماته اذا دخل وقته وجب على المكلف الاتيان بالمقدمات حتى انه لو تركها بها صار اثما وان كان بعد مضى زمان يسع الاتيان بتلك المقدمات بعروض مانع عن اداء ذلك الواجب الاصل بسبب فجاءة الموت ونحو ذلك فلولا قلنا بوجوب

المقدمة فلا وجه للاثم الثالث انه اذا امر السيد لعبده باحضار شيء من السوق

[illegible]

بعد ساعة وفرضنا انه لايمكن الاحضار بمجرى العادة بعد ساعة الا اذا قام وسار الى السوق بمجرد الامر ومع هذا لو لم يقم العبد من موضعه الى نصف ساعة مثلا يستحق الذم والملام وان لم ينقض بعد الساعة بتمامها والظاهر ان هذا انما هو لاجل ترك المقدمة والتزام ان هذا الذم انما هو لاجل ظهور انه لا يمكن ان لا ياتي بالماء في الوقت وان كان ممكنا لكن الاقرب انما هو توجيه الذم الى ما هو عنه من ترك القيام بالفعل الرابع ان من تتبع الايات والنصوص المتضمنة للمدح و قريبا الاجر على مقدمات الواجبات بالاصل والذم والتوبيخ على ارتكاب مقدمات القبايح والفحشاء ويتحدس بالحدس الصائب بان مقدمات الواجبات

حاشية هذا متعلقة بصفحه ٦٨

اقول لعل التحقيق بوجوب المقدمة واحد انتفى الفرق من البين فينبغى بيان التفرقة كيلا يكون البحث مشابها بالنزاع اللفظي في ذلك المقام ان النظر الدقيق يحكم بان هذه المقدمات الكثيرة للفعل كلها واجبة جمع في جميع الصور ويستحق المكلف الذم على ترك جميعها لا على سبيل الترديد والبدلية كما قرره المعترض والحاصل انه عند القائلين بوجوب المقدمة لو ترك المقدمات الكثيرة في الوقت المضيق استحق المكلف العقاب على كل واحد واحد من المقدمات المتروكة والذي ايضا بعد القائل ان حال وجوب تلك المقدمات جمع حال الواجب المشروط لا الواجب المطلق يعنى ان المكلف مكلف بجميع المقدمات بتحصيل شرط عدم ترك مقدمة قبلها لكن الشرط ايضا مما يوجبه لا كحال الزكوة والحج فلما ترك المكلف الشرط اعنى ترك المقدمة الاولى فكانه ترك جميع المقدمات الواجبة التي كانت مطلوبة بشرط تحصيل الشرط فيستحق العقاب بازاء الجميع اما ابتداء او وقت انتفاء الشرط او تجددا حسب تجدد الازمنة وعلى كل تقدير مطلوبنا حاصل عانا لما تراجع الى انفسنا لا نظن انا وجد الذم الا من اجل امر واحد بسيط في نفسه هو ذهاب الفعل عن الاختيار ولا يثبت ان منشائه هو ترك المقدمة حتى لو كانت المقدمات المتروكة متعددة وجد الذم ايضا وعلى عهدة المستدل الاثبات واذا تمهد هذا اندفع الاعتراض فانه من هنا ثبت ايضا وجه التفرقة بين قول الموجبين للمقدمة وبين قول وجوب التحرز كما هو ظاهر ثم ان هذين الوجهين لو تما في وجوب المقدمة انما دل وجوبها مطلقا يعنى في الوقت المؤقت ايضا فانه وان لم يستحق المكلف الذم على ترك المقدمة في الوقت الموسع لكن ذلك ليس يستلزم عدم الوجوب كما في باقي الواجبات الموسعة فتدبر واما التمسك في هذا الباب و الاحاديث المنبئة عن ترتب الثواب على مقدمات الواجب ودلالتها على مطلوبيتها فلا يتم لان غاية ما يثبت من هذا الوجه هو ترتب الثواب على مقدمات المامور به وترتب الثواب لا يدل على وجوبها بل انما يدل على رجحانها بعد انضمام النية وايضا لعل ترتب الثواب يكون تفضلا منه تعالى ولما لم يقم دليل معتمد فالاصل عدم وجوب المقدمة وبرائة الذمة فالقول بعدم وجوبها لعله هو الاقرب الى الصواب فتدبر لولد المصنف اعلى الله مقامهما ١٢

وفعل الخيرات خيرات ومطلوبات للشارع ومقدمات القبايح قبايح وحرام
وان كنت في ريب من ذلك فاستمع شطرا يسيرا من ذلك الكثير قال الله تعالى
اما ثيابك فطهر وقال الله تعالى فيه رجال يحبون ان يتطهروا والله يحب المتطهرين
وقال تع واذن في الناس بالحج ياتوك رجالا وعلى كل ضامر ياتين من كل فج
عميق وقال تع واذا تولى سعى في الارض ليفسد فيها وقال تع ولولا نفر من
كل فرقة طائفة ليتفقهوا في الدين وقال تع اذا نودي للصلوة من يوم
الجمعة فاسعوا الى ذكر الله وفي الكافي عن الصادق عليه السلام قال قال
رسول الله ص من سلك طريقا يطلب فيه علما سلك الله طريقا الى الجنة
وان الملائكة لتضع اجنحتها لطالب العلم رضا به وعنه ص من اصبح لا يهم بظلم
احد غفر الله له ما اجترم وقال ص لا تتبعوا عثرات المسلمين فانه من تتبع عثرات
المسلمين تتبع الله عثرته ومن تتبع الله عثرته يفضحه وفي هذا المعنى احاديث
كثيرة وقال ع مخاطبا للسائل عن فضيلة الحج لا ترفع ناقتك خفا الا كتب الله
لك حسنة ولا تضع خفا الا حط به عنك سيئة وعن الصادق ع عليه السلام
من مات في طريق مكة ذاهبا او جائيا امن من الفزع الاكبر يوم القيمة وعن
ابي عبد الله ع قال من خرج من مكة وهو لا يريد فقد اقترب اجله بالجملة امثال
تلك الاحاديث في باب فضيلة السعي في حوايج المومن والخروج الى المساجد
وحضور الجماعة والى الجهاد وكذا في الذم وعقاب مرتكب مقدمات القبايح
كسفر المعصية وكسفر اضرار المومن وصيد اللهو والسرقة وامثالها لا يمكن احصاؤها
واذا ثبت ترتب الثواب على مقدمات الواجبات والعقاب والذنب على
مقدمات المحرمات لا بد ان يقال يتعلق طلب الشارع بها او بتركها وهذا هو
مطلوبنا ومظنوننا في ذلك المقام وبالله الاعتصام اعلم رحمك الله تع

انه يرد على القول بوجوب المقدمة اشكال عويص لا بد من التفصي عنه
وهو انه اذا فرضنا ان احدا من المكلفين صار مشتغلا باحد من الواجبات
المضيقة كازالة النجاسة عن المسجد او اداء دين مع المطالبة وهو عصى ولم يات
بالمامور به فحيث ان ترك الضد من مقدمات الشيء يكون ترك الصلوات
والزيارات وساير العبادات التي هي مزاحمة لذلك الواجب المضيق واجبا
فيكون فعل تلك الاضداد حراما فيلزم ان لا يصح منه طاعة من الطاعات
الالهية وان طال الامد وبعد العهد وهذا بعيد جدا وانا اقول وبالله التوفيق
ان امر الواجب المضيق ليس على نهج بحيث يبقى مضيقا دايما والا لم يصح بعد انقضاء
وقت يسعه لعدم تعلق الامر بعده والامر ليس كذلك فح اذا عصى المكلف
ولم يات به فورا يبقى في ذمته كساير الواجبات الموسعة التي لا يمتنع اجتماع
ذلك الواجب مع الواجب الاخر على تقدير قيام دليل بقاء الوجوب بل الظاهر
انه لو اشتغل بواجب اخر مضيق وجب عليه تقديم ذلك على الاول لفوات
وقت المضيق الاول بخلاف الثاني بالجملة الدليل القطعي قائم على ان العليم الحكيم
اذا طلب من المكلف فعلا طلبا مضيقا في وقت معين لا يرضى باتيان فعل
اخر في ذلك الوقت فلا بد للمصح ان تقول ان العبادات الاخر التي هي مضادة
لذلك الواجب المضيق لا يصح لان الله تعالى لا بد ان لا يرضى بتلك الواجبات
كما هو مقتضى تضيق ذلك وعين مدلوله سواء جحدت وجوب المقدمة باللسان
اولا فانقدح من هنا انه لا بد للمصح من انه اما ان يلتزم عدم التضيق وعدم
صحة ساير العبادات المضادة لها فاختر ما كان اهون عندك والله يعلم بقي
هنا امر اخر وهو ان العقل يستبعد كل الاستبعاد ان يستحق العبد تارك الحج
مع الاستطاعة العقاب على ترك كل خطوة لم يخط بارادة الحج قلنا الكلام في

الاستحقاق والمومن محل الكرامة والمغفرة واسباب كفارة الذنوب كثيرة
والشفاعة من وراء ذلك وايضا لابد من التزام ذلك اذا تعلق امر الشارع
بالاتيان بالمقدمة كما لا يخفى اما الكافر المشرك فاى استبعاد فى انه اذا لم
يخرج الى الحج او خرج من داره بنية عبادة الصنم او قتل المومن يستحق العقاب
بكل خطوة يخطو بل المظنون ان الامر كذلك وانه محل شدة العذاب والله شديد
العقاب ولاجل ذلك نبا على الذهاب لحق يعاقب على الفروع مع انها
لا تصح منه وايضا وردت الرواية فى ان المرأة المومنة اذا خرجت من بيتها
بدون اذن الزوج لعنتها الملائكة حتى ترجع وقد سقط من هنا ما قال
بعض المعاصرين القائل بعدم وجوب المقدمة مستشهدا على ما اختاره
بان اهل العرف يحكم بان من اتى بالمامور به امتثل متثالا واحدا وان اتى
بمقدمات لا يحصى وكذا لو ترك المامور به لا يحكم الا بعصيان احد ولا يحكم
العقل والعرف بترتب المذمة والعقاب على ترك المقدمة فى نفسها اذ المذمة
والعقاب ما لقبحها فى نفسها او لحصول العصيان بتركها ولا يستحيل العقل كون
ترك شئ قبيحا بالذات ولا يكون ولا ترك مقدماتها قبيحا بالذات وحصول العصيان
بلا فعله فهم العرف انتهى اذ عرفت مما تلونا عليك توجيه الذم واستحقاق العقاب
على ترك ما يوصل الى المطلوب والواجب بالذات وكذا المدح على فعل الموصل
بحكم العقل والنقل وكذا الذم على اقدام المقدمات التى يوصل الى المحرمات
مقرونة بنية الايصال كيف ولو لم يكن كذلك لزم ان الزوار والحجاج والغزاة
اذا ماتوا فى اثناء الطريق لا يثابون والغصات والمشركون اذا اخرجوا من دورهم
بنية عبادة الاصنام المنصوبة فى البلاد المتباعدة والاماكن المتباعدة او بنية
قتل نفوس المومنين من حيث اعاظمهم واسر المومنات اذا ماتوا قبل

المنكور لاستلزام الامر بالشئ النهى عن الموصول الى مرامهم لا يستحقون العقاب اصلا
وبطلان هذا وان لم يكن من الضروريات فلا اقل من ان يكون من الاجماعيات ما ماقال
من ان العرف يعد معصية وحدة وطاعة واحدة فهذا ابتناء على ان الواجب بالذات
المعصية كذلك انما هما واحدان واطرف من ذلك اعتراف هذا المعاصر بعدم
رضا الشارع بترك المقدمة وكونه مريدا لها بالتبع مع انه يقول بعدم كونها
واجبة بوجوب شرعى تبعا لكثير من الاشاعرة كما عرف ومن يحذو حذوهم
فانه لا معنى لكون الفعل واجبا شرعيا الا كونه مطلوبا للشارع باى نحو كان
فائدة وان قيل اذا وقع الاختلاف فى كون شئ مقدمة للواجب المعين فيقول
البعض ان هذا الشئ مقدمة لهذا الواجب ويقول البعض الاخر انه ليس مقدمة
له ولم يكن هذا الشئ اختياريا للمكلف فاذا فقد هذا الشئ فهل يحكم ببقاء هذا
الواجب واجبا ام لا مثلا قال بعضهم ان حضور الامام شرط ومقدمة لوجوب صلوة
الجمعة وقال البعض الاخر انه ليس شرطا ومقدمة له فما قولك فى ذلك قلنا الضوابط
الشرعية يقتضى انه لا ينثلم وجوب ذلك الواجب الذى ثبت وجوبه بالنص
والاجماع ما لم يقم دليل قاطع على كون ذلك الشئ مقدمة لوجوب ذلك الواجب
اما اولا فللاستصحاب ولان الاصل عدم التقييد ولان اليقين لا ينقض الا بيقين
مثله ولان الاصل عدم كون الشئ مقدمة لهذا الواجب واصل البراءة فقد
ارتفع بالادلة القطعية الدالة على وجوب ذلك الواجب واذا عرفت ذلك فاعلم
انه فرق بين ذلك وبين كون الشئ مقدمة للواجب بالاتفاق بين الخصمين
مع تحقق الاختلاف من حيث ان هذه المقدمة هل هى من المقدمات التى لا يجب
تحصيلها على المكلف كالاستطاعة للحج والنصاب للزكوة ام هى من قبيل الوضوء
وازالة النجاسة للصلوة يجب تحصيلها او السيد المرتضى حيث تكلم على دليل المعتزلة

على وجوب نصب الامام على الرعية يبتني الكلام على تسليم كون الامام مقدمة لاقامة الحدود
الواجبة قال حاصله ان تمام الدليل موقوف على كون وجود الامام مقدمة من قبيل المقدمات
التي هي مقدمات للواجب المطلق حتى يجب تحصيله ونصبه كما يجب تحصيل الوضوء والازالة
للاتيان بالصلوة فالمعتزلة لما كان منصبهم منصب المستدل يجب عليهم اثبات ذلك
ومجرد كون وجود الامام مقدمة لاقامة الحدود لا يفيد لجواز ان يكون من قبيل الاستطاعة
والنصاب هذا الكلام كما ترى في محله ولا غبار عليه ومن لم يفهم هذه التفرقة زعم ان
السيد تكلم في نقض دليل المعتزلة على خلاف مقتضى الضوابط المزبورة والامر ليس كذلك
فلا تغفل تفريع اعلم ان للشهيد الثاني فرع على تلك المسئلة مسائل عديدة اشير
اليه بالاجمال تكثيرا للفوائد منها وجوب غسل جزء من الراس وجزء من العضد ومسح جزء
من الساق او ما يحاذي الكعب في الوضوء وهكذا وجوب غسل جزء من البدن عند غسل الراس
والرقبة وغسل جزء من كل جانب عند غسل الجانب الاخر اما العورتان فيتخير بين
غسلهما كذلك وبين ان يغسل الكل عند غسل كل جانب ومنها وجوب الاجتناب
في صورة الاشتباه بين الزوجة والاجنبية وهكذا وجوب الاجتناب عن العقد اذا اشتبهت
المحرمة باجنبيات وهكذا وجوب الاجتناب عن الاكل في صورة وقوع تمرة نجسة في تمرات محصورة
ومنها وجوب ثلث صلوات يومية عند فوت صلوة واحدة لم يعرف عينها مغرب
وصبح ورباعية مرددة بين الثلاثة الباقية ومنها وجوب الصلوة في كل ثوب اذا اختلط
النجس بالطاهر ولم يعلم بعينه ومنها خلط موتى المسلمين وموتى الكفار فيجب غسلهم
وتكفينهم والصلوة عليهم جميعا من باب المقدمة الا ان يتميز احد الصنفين عن الاخر
ككون احد الصنفين كميش الذكر على ما ورد في الرواية ومنها وجوب الغسل والوضوء
عند خروج شيء مشتبه منحصر في المني والبول وقيل بوجوب احدهما وهو مخير
فيه ومنها ما لو علم السهو لكن جهل متعلقه هل هو كان مما يوجب السجدة او التلافي او الاحتياط

او كليهما فيجب ان يفعل الكل ومنها انه اذا غصب لوحا وادخله في سفينة و
السفينة في لجة فالواجب النزع وان غرقت السفينة وقيل بعدم الوجوب
وهكذا في صورة خلط هذه السفينة بسفينة اخرى للغاصب لكن جعله
محتملا ومنها لو نذر صوم بعض يوم فقيل يجب عليه صوم تمام اليوم بمقتضى هذه
القاعدة وقيل ببطلان النذر مطلقا وقيل على تقدير حجية مفهوم اللقب
ورجح القول بالبطلان ومنها لو خلط صاعا من الحنطة مغصوبا مع صاع من
حنطة فيجب عليه رد الجميع الى الغاصب من باب المقدمة ويصير شريكا ومنها
لو نذر صلوة ركعتين في ليلة القدر فان كان ترجح عنده انها الليلة الفلانية
فذاك والا صلى في كل ليلة من الليالي المحتملة اعلم رحمك الله ان العلامة
نقل عن ابي الحسين تقسيم ما لا يتم الواجب الا به الى اقسام وحكم بوجوبه
والامر كذلك فانا اذكر ذلك التقسيم اقتضاء به مع قليل تصرفات واضافات تكملة
للمقام فاقول ما لا يتم الواجب الا به ضربان احدهما كالوصلة والطريق المتقدم
على العبادة والاخر ما ليس كذلك والاول ضربان احدهما ما يجب بحصوله حصول
ما هو طريق ووصلة اليه والاخر ما ليس كذلك فالاول كالامر بايلام زيد فانه لا طريق
له الا الضرب وهو يستلزم الالم في البدن الصحيح اقول هذا هو الذي يعبر عنه
بالسبب وقالوا ان الامر في هذه الصورة لا يتعلق حقيقة الا بالسبب الذي
هو هنا الضرب وان كان ظاهره تعلق بالايلام وقد عرفت ما فيه والثاني ضربان
احدهما ما يحتاج اليه العبادة شرعا كاحتياج الصلوة الى الطهارة واقول
قد عرفت ان هذا على نحوين احدهما كالوضوء والثاني كازالة النجاسة عن
الثوب والبدن وقد عرفت التفاوت بينهما والثاني ما يحتاج اليه عقلا
كالقدرة والالة وقطع المسافة الى اقرب الاماكن وهذا القسم الثاني قسمان

ما يصح من المكلف تحصيله كقطع المسافة واحضار بعض الالات ومنه ما لا يصح
كالقدرة اقول قد اومانا سابقا ان العبادة بنسبة هذا الابدال يكون شرطا و
بخلاف الاول والثاني وهو ما لا يكون وصلة فقسمان احدهما اقدام على فعل
والاخر اخلال بفعل والاول ضربان احدهما ان يصير فعله لازما لاجل ان
المامور به اشتبه به كالصلوة المنسية بعينها فانه يجب عليه الخمس لانه لا يتمكن
مع الالتباس ان يحصل اليقين بالاتيان بما في ذمته الا بالجميع والثاني ان لا يتمكن
من فعل العبادة الا بفعل شيء اخر لما بينهما من المقارنة كستر جميع الفخذ لستر
بعض الركبة وغسل جميع الوجه فانه موقوف على غسل جزء من الراس اقول
الضرب الاول من هذين الضربين على ما قرره يدل على ان فعل المامور به
لاجل الاشتباه موقوف على فعل الاخر والامر ليس كذلك بل حصول اليقين بالاتيان
بالمامور به موقوف على فعل صلوات الخمس وتحصيل اليقين واجب ففعلها
واجب لحصول المراد واما الاخلال فهو في صورة يكون ترك شيء موقوفا على ترك غيره
كاختلاط النجس بالماء فبعضهم منع عن الاستعمال ذلك الماء مطلقا ومنهم
من جعل مناط جواز الاستعمال على استهلاك النجاسة وهو عند البعض عدم تغير
الماء وعند البعض مقدار من الماء وذلك المقدار عند البعض الكر وعند البعض
الاخر القلتان ونحو ذلك ومن هذا القبيل اشتباه الاناء النجس بالاناء الطاهر
من الماء فقيل يجب التحري وقيل غير ذلك وايضا من هذا القبيل اشتباه المنكوحة
بالاجنبية والمطلقة بغيرها اقول على المذهب الصحيح يجب الاجتناب عن الكل
لان تحصيل اليقين بالاجتناب واجب وهو موقوف على الاجتناب عن الجميع و ح
لو جامع احدهما فان كانت في نفس الامر زوجة صار اثما لكن الظاهر انه لا يجب
عليه حد الزاني بخلاف ما لو كان اجنبية وان كان للكلام فيه مجال

فصل اعلم ان المسئلة القائلة بان الامر بالشيء نهي عن ضده مسئلة
مما اختلف فيه والقائلون بالكلام النفسي هم الاشاعرة منهم من قال الامر
بالشيء نهي عن ضده بعينه وان طلب الفعل هو بعينه طلب ترك اضداده
وهو ما اختاره القاضي ابو بكر اولا ومنهم من قال الامر بالشيء يستلزم النهي
عن اضداده لا ان الامر هو عين النهي واختاره القاضي اخيرا ومنهم من منع
ذلك مطلقا وهو اختيار الجويني والغزالي وقال بعضهم ان مجوزنا تكليف
ما لا يطاق كما هو مذهب ابي الحسن الاشعري فالامر بالفعل لا يكون هو عين النهي
عن اضداده ولا ملزوما لها بل جاز ان يؤمر بالفعل وبضده في حالة واحدة
فضلا عن كونه غير منهي عنه والا كان مستلزما ومنهم من قال الامر بالشيء
نهي عن ضده في الواجب دون الندب واما المعتزلة فقالوا الامر بالشيء ليس
نهيا عن ضده ولا مستلزما له واختاره قاضي القضاة والسيد المرتضى وقال
ابو الحسين ما حاصله ان الامر نهي عن ضده في المعنى من حيث انه يحرم ضده
هكذا ذكره العلامة في النهاية ويظهر من شرح المنهاج ان ما نسبه العلامة الى
المعتزلة هو مذهب بعضهم كابي هاشم ومتابعيه خلافا لعبد الجبار والبصري
وغيرهما منهم ويظهر من المنهاج وشرحه ان اكثر الشافعية كامام الحرمين وحجة
الاسلام مذهبهم مذهب ابي هاشم ثم اعلم انهم قسموا الضد الى الضد الخاص والى
الضد العام والمراد من الضد العام الترك مجازا فان اطلاق الضد انما جاء على
الوجودي وهو اصطلاح خاص لهم وقد يطلق الضد العام ويراد به الفرد المنتشر من
الاضداد الوجودية اي اي ضد كان وهو ليس بمراد هنا اما الضد الخاص فهو الامر
الوجودي المضاد لما هو ضد له كالاكل والنوم للصلوة واذا عثرت على نقل اقوال
المذاهب في تلك المسئلة من نهاية العلامة وغيرها دريت كلامهم مجمل

من حيث انهم لم يتعرضوا ان مرادهم من الضد ما ذا لكن العلامة ره في النهاية
بعد ان ذكر الاختلافات وما يتعلق بها قال الاقرب عن ان يقول الامر بالشيء يستلزم
كراهة ضده العام اعني الاخلال به اما كراهة تحريم ان قلنا الامر للوجوب وكراهة
تنزيه ان قلنا الامر للندب بشرط عدم الغفلة عن الضد العام ويظهر من مصنفات
بعض المعاصرين ان الاقوال نظرا الى الاطلاق والتفصيل بين ضد العام والخاص
بقية الخمسة اقوال احدها عدم الاقتضاء مطلقا الثاني عدمه في الخاص
واثباته في العام بنحو الدلالة بالمطابقة الثالث كذلك مع الدلالة التضمنية في العام
واختاره صاحب المعالم وغيره والرابع كذلك مع الدلالة الالتزامية في العام
قال ولعله رأي مستقل والخامس ثبوت الدلالة فيهما بالالتزام ذهب اليه العلامة
تبعا لجمهور الاصوليين في ظاهر اكثرهم لا كما صرح به صاحب المعالم كون الالتزام
لفظيا وقيل بانه في العام لفظي وفي الخاص معنوي واختاره جملة من محققي المتأخرين
ولعلهم لم يغفلوا عن قوة انتهى كلامه وانا اقول ظني ان اكثر تلك المنازعات
والاختلافات بين العلماء انما نشاء من قلة الالتفات الى ما هو مقتضى كل مذهب
وعدم التامل في ادراك منشاء مقالات كل نحلة بالجملة قد نبهناك مرارا
ان الحكم عند الاشاعرة لما كان منحصرا في الخطاب لا بد ان يرجع امثال تلك
المباحث عندهم الى المبادي اللغوية واستحسن منهم ان يبحثوا عن نحو الدلالة
وما يتعلق بالصيغ في هذه المسئلة واخواتها اما العدلية فلما لم يكن ادراك
الاحكام منحصرا عندهم في الخطابات اللفظية وكانوا ينزهون الواجب
تعالى عن كل القبايح والجهالات فلا يليق بحالهم ان يجعلوا تلك المسئلة من
المبادي الاصولية العقلية ويحكمون فيها بما يحكم به العقل مع قطع النظر عن كيفية
الدلالة اللفظية عليه اللهم الا تبعا واستطرادا كما لا يخفى واذا اتضح هذا الامر

لديك فاقول لا اظن باحد من ذوي الالباب ان يعتريه شك وريب
في ان حقيقة الطلب الحتمي المضيق في اي لباس كان من اللغة والكتابة
والاشارة وحكم العقل وصيغة الامر وبلفظ الطلب وبلفظ الامر ملتئمة
من الطلب والمنع عن الترك فان انحلال ذلك المعنى الى الطلب
والمنع عن الترك كانحلال حقيقة الانسانية الى الحيوان
والناطق ولا دخل في ذلك ان يقال المنع عن الترك هل هو جزء المعنى الموضوع
له صيغة الامر فيكون هذه الدلالة دلالة تضمنية او خارج منه لازم له حتى يكون
من قبيل الدلالة الالتزامية فان محط انظارنا الى نفس الحقيقة الطلبية الحتمية
في اي طور كان اما المنع عن الاضداد الوجودية فلما كان فعلها مفوتا للغرض الاهم
ولا شبهة ان كلما يكون مفوتا لغرض معين لا يصلح ان يكون شيء آخر بدلا منه
مضيقا في وقت معين كان تركه مطلوبا للامر والا يلزم السفه او الجهل على الامر
تعالى الله عن ذلك وهذا هو معنى كون الشيء منهيا عنه بالجملة حال تلك التروك
حال سائر المقدمات الواجب المطلق الحتمي لا يقال هذا انما يتمشى اذا كان الامر
الطالب هو الله تعالى لاجل كونه عالما خبيرا حكيما دون غيره لانا نقول الامر
الاهم في هذا المقام انما هو ذلك ولو اردنا التعميم بحيث يشتمل جميع الامرين
يمكن ذلك ايضا فانه من لوازم الطلب الحتمي من قبل اي طالب كان هو ان يطلب
الشيء مع ما يتوقف عليه وليس من ضرورة هذا الطلب استشعار الامر به كما
قيل في دلالة الاشارة لغفلة الامر واستفسار المامور هل تامرني بنصب السلم
حتى اصعد على السطح الذي امرت به او هل ترك الاكل والشرب حتى يامرني
بالصلوة امرا مضيقا بحيث لا يسع فيه غير الصلوة مثلا لا بد ان يقول بذلك
بل يحمل هذا الاستفسار على السفاهة ومن قبيل تحصيل الحاصل كما هو

ظاهر نعم من شان المقدمات التوصلية الصرفة انها اذا حصلت بوجه
غير مرضى لم يقدح فى صحة اصل المطلوب كما فى قطع طريق الحج بدابة مغصوبة الحج وامثال ذلك
كثير ما يتصور فى اوامر العباد ومطالبهم فانهم لمكان الافتقار والاحتياج
محتاجون الى نيل اغراضهم باى نحو كان فان المفتقر الى لبس الثوب المخيط
انما يامر الخياط بخياطته فلو فرض انه حصل له بدون الخياطة او بالخياطة
فى مكان غير مامور بجلوسه فيه ونحو ذلك حيث ان مطلوبه انما هو الثوب
المخيط لا يقدح عدم حصول المقدمة اللهم الا اذا كان تحصيل المقدمة
ايضاً على وجه مخصوص مطلوباً ولا شبهة ان الخياط يعصى من هذه الحيثية
ومثل هذا لا ينتقض فى المقدمات الشرعية كازالة النجاسة عن الثوب و
البدن للصلوة فانه لا يمكن صحة الصلوة بدونها لاجل جعله شرطاً
فان قيل يثبت على ما اخترت قول الكعبى فانه يقول بعدم وجود المباح
وحجته على ذلك بوجهين الاول ليس مما نحن فيه وليس بشئ وهو ان ترك
الحرام واجب وهو لا ينفك من مقارنته فعل وجودى من الافعال فيكون
ذلك الفعل المقارن ايضاً واجباً ضرورة اتحاد المتلازمين فى الحكم والجواب
عدم استحالة ذلك مع ان هذه غير لازمة كما ستعرف وثانيهما انه لا يتم
ترك الحرام الا باتيان فعل من الافعال فيكون مقدمة للترك وهذا الترك
واجب فيكون هذا الفعل وان كان فعلاً مباحاً بزعمكم واجباً على ما اخترتم
هذا هو المطلوب فان قيل ترك الحرام كما يكون فى ضمن فعل المباح كذا يكون
فى ضمن الواجب والحرام فلا يتوقف على المباح حتى يكون واجباً قيل غاية
الامر ان المباح يكون من افراد التخييرى وبه يحصل المطلوب والجواب
الحق ان هذا الفعل ليس من مقدمات الترك اصلاً اذ الصارف عن الحرام

يكفى لتركه وهو عبارة عن عدم ارادة الحرام وكما ان ارادة فعل الحرام
علة لفعل الحرام فكذا عدم الارادة علة لعدم فعله لما تقرر فى موضعه ان
علة عدم المعلول هى عدم العلة ولا يحتاج عدم الارادة الى فعل وجودى
حتى يكون ذلك الفعل من باب المقدمة واجباً فالفعل المباح مباح على كل
حال وعدم خلو المكلف عن فعل من الافعال ادناه الحركة او السكون او الاجتماع
او الافتراق ليس هو من حيث ان الصارف موقوف عليه بل هو من لوازم
وجود المكلف مع ان هذا ايضاً منظور فيه فانه لم لا يجوز ان يكون الكون الاول
فى المكان مثلاً باقياً على حاله من غير تجدد افراده ولا يحتاج فى بقائه الى المؤثر
ح امكن وجود الصارف بدون فعل من الافعال مع ان هذا الصارف يعنى
عدم الارادة وعدم الحرام يوجد فى حال النوم والاغماء والغفلة مع عدم كونه مكلفاً بتلك
الافعال بالاتفاق على كونه غير مخاطب ح فكيف يقال ان ترك الحرام لا يوجد بدون
فعل وجودى مكلف به على انه قد يخطر بالبال وان كان خلاف ما يحكم
به بحسب جلية الحال ان الفعل وما توقف عليه من السبب وغيره اذا
كان اختيارياً فلا بد اذا كان مأموراً ان يصدر من المكلف ويكون
اثر اله وهو يؤثر فيه اما اذا كان منهياً عنه ح يكفى فى الامتثال ان لا يوجد
منه ما كان سبباً لوجوده حتى لا يوجد الحرام فههنا انتفاء اثر وسلب تاثير
لا وجود تاثير واثر فالقول بانه لا بد فى الفعل الحرام ان يكون تركه واجباً
لولا المسامحة لا نفهم معناه لان الوجوب عبارة عن طلب ايجاد فعل فى
الحرام النهى عن الايجاد فاين هذا من ذاك وبوجه آخر ان الوجوب والحرمة
والاباحة بمنزلة الوجوب الحكمى والامتناع والامكان انما هى كيفيات وجودات
الوجوب استعمل فى الحكمة فوق الصيغة اى الالهيات ١٢
الافعال كما ان الحكميات كيفيات كنسبة الوجود الى الاعيان ولذا كما يقال ان

الفصل الفلانی واجب او حرام او مباح انما يتبادر منه ان اصداره وايجاده كذا اما انتفاء
الاعدام بهذه الاحكام فبنوع من الملازمات الاعتبارية كيف ولو لم يكن كذلك يلزم التسلسل
فی الواجبات والمحرمات وهذا مع قطع النظر عن بطلان التسلسل مستلزم لارتكاب حرام
ولاتيان بواجب واحد لارتكاب المعاصی الغير المتناهية والواجبات كذلك بيان ذلك انه اذا
كانت المعصية حراما كان تركها واجبا وكلما كان الترك واجبا كان ترك الترك حراما وكلما
كان ترك الترك حراما كان ترك ترك الترك واجبا وهكذا وكذا اذا كانت الصلوة واجبة
كان ترك الصلوة حراما وكلما كان ترك الصلوة حراما كان ترك ترك الصلوة واجبا وهكذا وايضا
لو كان كذلك لزم ان يكون المكلف مكلفا بايجاد عدم الزنا وعدم شرب الخمر ولما كانت
تلك الاعدام قديمة لم يكن لايجادها معنى بخلاف ما اذا كان الامر كما قلنا فانه لا استحالة
فی ايجاد الزنا ولا فی ايجاده فان قيل فما تقول فيما اذا كان السكون مثلا حراما كما فی المكان
الغصبی فهل الحركة ح واجبة ام لا فان قلت بوجوبها فليس وجهه الا انها مقدمة لترك
السكون ان لم تقل فيجوز تركها وترك الحركة هو السكون الحرام قلت لنا ان تقول انما الواجب
هنا الحركة والانتقال عن المكان الغصبی ولما كانت الحركة موقوفة على ترك السكون
وكان ترك السكون مقدمة لها لاجل ذلك صار السكون منهيا عنه فانقدح من
هنا ان القول بان مقدمة الواجب واجب انما يتضح اذا كان المقدمة من قبيل الافعال
الوجودية اما اذا كانت من قبيل الاعدام فلا بد ان يقال ح ان ملكات تلك الاعدام
لا بد ان يكون حراما اعنی ايجاد الملكات منهيا عنه لان تروكها واجبات حتى يكون
منافيا لما هو المختار عندنا انما قلنا ان وجوب الحركة هو الاصل لان السكون قد يجتمع مع
النوم والاغماء وهو ليس بمكلف ح والذی اخترنا فی هذا الباب هو مختار الذين قالوا
بالاستلزام العقلی بين طلب الفعل وبين النهی عن ضده وقالوا ان ترك الضد مما
لا يتم فعل المامور به الا به فيكون واجبا وفعل الضد حراما منهيا عنه قال بعض المعاصرين

عنده ان التحقيق فی الجواب منع وجوب المقدمة اصالة وتسليمه تبعا وهو
لا ينفع المستدل كما تكررت الاشارة اقول قد نبهنا قبل ان العقل السليم يحاكم
ان الطلب الحتمی للشیء فی وقت معين مستلزم للنهی عن فعل ضد هذا الشیء
لانه مفوت لغرضه وقدم سابقا ان هذا العاصی معترف بعدم رضا الشارع بترك
المقدمة وكونه مريدا له بالتبع واجيا من بعض تدقيقات ذلك ومع هذا يقول بعدم وجوب المقدمة
فان عدم الرضا بترك الفعل عين الطلب وتعلق ارادة الشارع بايقاع فعل
من المكلف عين الايجاب فكانه طال مجده مناقض لنفسه وبعضهم توهم
ان ترك الضد مما لا يتوقف عليه فعل ما هو ضد له توهما منه ان القيام مثلا
لو كان موقوفا على ترك القعود لامكن ان يقال ترك القعود موقوف على القيام فهذا
دور وهو وهم فانا نعلم بداهة ان القيام يتوقف على ترك القعود وقد عرفت
ان ترك القعود مثلا لا يتوقف الا على الصارف وقد يقال ان وجوب المقدمة
توصلی والتوصل به انما يمكن عند ارادة الفعل اما مع الصارف عن القيام فلا
يمكن التوصل بترك القعود اليه فلا معنى لوجوبه ولا يخفى ما فيه فان سخافته
يستلزم عدم تكليف الكافر بالفروع حيث يختار الكفر ويوجد منه الصارف
عن الايمان لعدم امكان الاتيان بالفروع عند عدم الايمان يعنی كما فی صورة اختيار
ترك الصلوة ترك الاكل لا يفيد ولا يثاب عليه لانه عبث لكن ينبغی ان لا يعاقب
على ترك الصلوة فی صورة ترك الايمان لان الصلوة ح ايض عبث لا يثمر ولا يثاب
عليها والتشبيه انما هو فی مجرد ذلك ولا ينبغی ان يقال انه بناء على ذلك يلزم
ان لا يكون الايمان واجبا لانه مقدمة الصلوة لا ان الصلوة يلزم ان لا يكون لحمة
فانها ذو المقدمة لا المقدمة لكن لو قلنا ذلك كان لقائل ان يقول ان الايمان
ليس بواجب عندنا من حيثية المقدمة بل هو واجب بنفسه ووجوبه لغيره

علاوة عليه بالجملة المقصود ان المكلف بالصلوة مثلا فى وقت مضيق ممنوع عن
الاكل مثلا فلو اتى بالاكل وترك الصلوة يستحق العقاب مرتين وهذا مما لا استحالة
فيه ولا قبح وقد يتمسك على الاستلزام بان فعل الضد مستلزم لترك المامور به وكلما
كان ملزوما للحرام فهو حرام وهذا ليس بشىء لان سبب ترك الفعل انما هو الصارف
كما عرفت ولا دخل للاكل مثلا فى العلية لترك الصلوة بل الاكل انما يفرع على
وجود الصارف وترك الصلوة لانه سبب للفوات بظهور انه لو لم يوجد الصارف
عن الصلوة لم يوجد الاكل الا مع الاكراه وح لا يبقى الصلوة واجبة على المكلف فلهم
ان يقولوا لا نسلم الكبرى الا ان يقال ان مراد المستدل انه لما كان فى الوقت
المضيق الاتيان بالمتضادين محالا فلا بد ان يكون الامر باحدهما ناهيا عن الاخر
لان تجويز المامور به ح تجويز لترك المامور به وهو ينافى الوجوب لكن ح لا يبقى الفرق
بين هذه الحجة وبين الاولى وقد توهم هذا المعاصر حيث ما قال انا لو فرضنا ان
الضد سبب لترك المامور به فبعد لا يثبت حرمة الضد لجواز ان يكون المسبب حراما
دون السبب على ما هو تحقيقه من عدم وجوب المقدمة مطلقا ان فتوى الاصحاب الفقهاء
بكراهة الصنايع التى تنجر الى الحرام دليل على ان مقدمة الحرام ليست بحرام الا يخفى ما فيه
فانا اشرنا سابقا ان مقدمة الحرام انما تحرم اذا كانت بنية تحصيل الفعل الحرام
اما بدونه فلا وفتوى الاصحاب مبنى على ذلك مع ان الانجرار فى هذه المكاسب ليس
بيقينى بل بحسب غلبة الظن بالنسبة بعض الافراد فلا وجه للتحريم عموما وايضا مما يتمسك
القائلين بالاستلزام انه لو لم يحرم الصلوة حين وجوب ازالة النجاسة عن المسجد
اذا لم يبق المضيق مضيقا دائما لزم التكليف بالمحال اجيب بان وجوب المضيق
مخصوص بما عدا الواجبات ولا يخفى عليك ان هذا عدول عن القول بالتضييق
الى التخيير واجيب ايضا بانه يعصى لترك الازالة دون الصلوة وهذا ايضا ليس

لان التضييق عبارة من ان نفعل هذا لا غير فكيف يقال بصحة الصلوة مع النهى عنها
وايضا يمكن الاستدلال على المذهب المختار بانه لو لم يتعلق النهى بضد الواجب
المضيق يصح للناذر ان ينذر بايقاع عبادة كالواجب الموسع مثلا فى وقت
المضيق فح الصارف عن المنذور مع ارادة المضيق يكون واجبا لانه سبب للمضيق
وهكذا الصارف عن المضيق مع ارادة المنذور واجبا والصارف عن المنذور مع ارادته
جمع بين النقيضين وكذا الصارف عن المضيق مع ارادته وكذا ارادة الشىء وارادة ضده
وهذا من سوانح الوقت اما من قال ان الامر بالشىء عين النهى عن ضده فقد افرط
وتعدى فان الصلوة وعدم الاكل مثلا كيف يكون عين احدهما عين الاخر
مع ان احدهما وجودى والاخر سلبى وقد يوجد عدم الاكل مع عدم الصلوة
فكيف يصح اجتماع الشىء مع نقيضه وايضا تماير الاعدام بتماير المضاف اليه فعدم الاكل
مغاير لعدم الشرب مثلا فكيف يمكن ان يكون الواحد الشخصى متحدا مع اعدام كثيرة
مغايرة فالحق انهما متخالفان وعدم الاكل مثلا لازم للصلوة دون العكس ليس
من مقتضى الخلاف بجواز اجتماع كل مع نقيض الاخر قال الشهيد الثانى فى تمهيده
تظهر فائدة الخلاف فى مواضع منها اذا قال لامرأته ان خالفت امرى فانت على كظهر
امى عندنا او طالق عند مجوزى تعليقه على الشرط من العامة ثم قال لها لا تكلمى
زيدا فكلمته لم يقع ما علقه لانها خالفت نهيه لا امره وقال الغزالى اهل العراق
يحلف انه مخالف للامر ولو قال ان خالفت نهيى فانت على كظهر امى ثم قال لها قومى
فقعدت ينبنى الحكم على ان الامر بالشىء هل هو نهى عن ضده ام لا فذهب بعض
من جعله نهيا الى وقوع الظهار والاظهر انه مطلقا اذ لا يقال فى العرف لمن قال
قم انه نهى ومنها لو ترك المصلى اداء الدين مع المطالبة به واشتغل بالصلوة مع سعة
وقتها فان قلنا ان الامر بالاداء نهى عن ضده مطلقا لم يصح صلوته الا ان يضيق الوقت

للنهي عنها المقتضي للفساد وان منعناه مطلقا او خصصناه بالنهي عن الضد العام ومنها لو سلم على المصلي من يجب الرد عليه فترك الرد وتشاغل بافعال الصلاة فهل تبطل الصلاة ام لا يبنى على الاقوال فعلى الاول تبطل للنهي عن الفعل الواقع في وقت يمكنه الرد فيه المقتضي للفساد في العبادة لان النهي يرجع الى جزئها وعلى الاخيرين لا تبطل وان اتحد ربما فرق بعضهم بين ما لو ترك المصلي التشاغل بالصلاة زمن الرد وعدمه فابطل الصلاة بالثاني دون الاول وهو مبني على الاول ويتجه فسادها لان الرد وان كان فوريا لكن لا يسقط وجوبه بالاخلال بالفورية فيبقى الكلام في الفعل الواقع بعد زمن يمكنه الرد فيه ومنها لو وجد في المسجد نجاسة ملوثة او مطلقا حيث توجب ازالتها سواء كان الواجد هو واضعها ام لا فهل يصح صلوته مع سعة الوقت قبل ازالتها ام لا يبنى على الاقوال ايضا فانه مامور بازالتها حين الوجدان امرا مضيقا فان جعلناه مستلزما للنهي عن الضد مطلقا بطلت والا صحت واشباه ذلك كثيرة واما المشاجرات التي وقع فيما بينهم من حيث دلالة صيغة الامر على النهي هل هي بالتضمن او الالتزام ونحو ذلك فحيث محط نظري في ذلك المقام ليس فيه فلذا اعرضنا عنها راسا اعلم ان الاختلاف كما وقع في ان الامر بالشيء نهي عن ضده كذا وقع في ان النهي عن الشيء امر بضده والاظهر التفرقة بين المسئلتين لانك عرفت ان ترك الفعل لا يتوقف على فعل احد من الاضداد بل يكفي الصارف عنه بخلاف الاتيان بالفعل فانه موقوف على ترك الضد نعم فعل الحرام موقوف على فعل مقدماته فلا بد ان لا يفعل بنية ان يتوصل بها الى الحرام وقد اشرنا اليه سابقا في مبحث وجوب المقدمة وهكذا ينبغي ان يقول بمندوبية مقدمات المندوب المطلق والكلام كالكلام وعلى ما اخترنا في هذا الفصل شواهد من الايات والنصوص

ايض منها قوله تعالى اذا نودي للصلوة الاية فانه معلوم بالضرورة ان الامر بترك البيع انما هو لانه ضد للصلوة ولاجل ذلك ورد النهي عن السفر بدخول شهر رمضان ويوم الجمعة ويوم العيد ونحو ذلك وان كان هذا النهي نهي كراهته بدليل اخر وهو كاشف عن عدم وجوب صومه وجوبا مضيقا والا لم يجز

فصل اعلم ان الذي يحكم به الذهن القاصر هو ان مقتضى حقيقة الطلب سواء كان بالصيغة الموضوعة للطلب كصل او صم او بصورة الاخبار كاطلب منك اقامة الصلوة والصيام في ساعة كذا ويوم كذا او امرك بكذا او استدعي منك كذا بشرط ان لا يحتمل الاخبار بل بالاشارة والكتابة والنصب ونحو ذلك اذا فرضنا افادتها مفاد القول سواء كان صادرا من العالي على سبيل الاستعلاء ام لا نعم اذا لم يكن من العالي او الاستعلاء كان استعمال لفظ الامر وما يشتق منه من قبيل استعمال اللفظ في غير موضعه لانهم عرفوا مصداق الامر بانه طلب فعل بالقول استعلاء فلا يكون اعطني امرا الا اذا صدر من العالي او المستعلي وهكذا طلب السافل من العالي بلفظ الامر لا يكون الا مجازا بل ينبغي في القول اسئل منك كذا او التمس منك هو الوجوب والطلب الحتمي نعم الفرق بين العالي والسافل محقق من جهة ان الطلب اذا كان من قبل العالي يستحق المامور بسبب عدم الاتيان ذما وعقابا كما اذا كان الامر السيد لعبده او الشارع للمكلف فيجتمع مع الوجوب العقلي الوجوب الشرعي ايض فانه انما جاء الفرق من قبل الامر بخلاف السافل والدليل على ما قلنا هو انا اذا قطعنا النظر عن جميع القرائن نجد من انفسنا وجدانا جازما لا ريب فيه ان المطلوب منه اذا لم يات بالمطلوب يستحق الذم او العقاب اذا كان الطلب من قبل العالي على سبيل الاستعلاء ويستحق الشكوى وعدم

انجاح حاجة السائل اذا لم يصدر هذا الطلب عن العالی بل من قبل
المساوی او السافل وایضا یؤید ما ذهبنا الیه کثیر من الآیات والاخبار
منها قوله تعالی ما منعك الا تسجد اذ امرتك فانه صریح فی ان المامور
بمجرد العدول عن الامر سواء کان بلفظ الامر او بصیغة الامر یستحق الذم
والملامة ولا ضیر لما قلنا ان المراد بالامر فی هذه هو قوله تعالی واذ
قلنا للملائکة اسجدوا لآدم فسجدوا الا ابلیس ومنها قوله تعالی فلیحذر الذین
یخالفون عن امره ان تصیبهم فتنة او یصیبهم عذاب الیم فان هذا شامل
لکل مخالفة للامر سواء کانت المخالفة للمستفاد من لفظ الامر او بالصیغة ومفاد
المصدر المضاف عند علماء العربیة هو العموم بدلیل صحة الاستثناء مع ان
الاطلاق ایضا کاف والا لم یستحسن الذم علی مخالفة الامر مطلق ومنها قوله تعالی
واذا قیل لهم ارکعوا لا یرکعون فان هذا الذم صریح فی ان حقیقة ارکعوا
هو طلب الرکوع علی سبیل الحتم ومنها قوله تعالی ویقطعون ما امر الله به
ان یوصل الآیة فی معرض الذم وقوله تعالی وقولوا حطة الی ان قال فی معرض
الذم فبدل الذین ظلموا قولا غیر الذی قیل لهم وقوله تعالی خذوا ما آتیناکم
بقوة واسمعوا قالوا سمعنا وعصینا فان تسمیتهم العدول عن مدلول الامر
عصیانا صریح فی ان مدلول الامر الوجوب وقوله تعالی یا ایها الذین امنوا
کتب علیکم الصیام کما کتب علی الذین من قبلکم فانه لا فرق بینه وبین قوله تعالی
صوموا فی توجیه الذم بمجرد الترك وقوله تعالی یتربصن بانفسهن اربعة اشهر
وعشرا فان مفاده مفاد صیغة الامر وامثال ذلك کثیرة جدا وتقسیم الامر الی الواجب
والمندوب لا یدل علی ان المعنی الحقیقی هو الاعم والا یلزم ان یکون التسخیر
والتعجیز لنقسمه الیهما ایضا من افراد معناه الحقیقی اعلم انا راینا بعضهم انهم

ینوعون الامر باعتبار علو الآمر واستعلائه وسفله ومع قطع النظر عن ذلك
کله الی انواع ویتکلمون فی تعیین مورد النزاع من بینها والاظهر عندی ان کل
ذلك تدقیق وتطویل بلا طائل بل النزاع فی مطلق الصیغة مع قطع النظر من
الآمر والمامور فنقول صیغة افعل وما بمعناه نحو لیفعل وصه ورویدا فنزال
وان استعملت فی معان کثیرة حتی انه قیل یرتقی الی خمسة وعشرین معنی
حقیقة فی الایجاب وهذا هو الذی ذهب الیه جمهور المحققین من علماء الاصول
منهم شیخنا ابو جعفر الطوسی فانه قال فی العدة والذی یقوی فی نفسی ان الامر
یقتضی الایجاب لغة وشرعا لا فی الندب کما هو رأی ابی هاشم ویروی عن الشافعی
ولا فیهما بالاشتراك اللفظی کما هو مختار قوم ولا بالاشتراك المعنوی کما هو مذهب
آخرین ولا مع الاباحة ولا مع التهدید قیل ونسب ذلك من العامة العضدی
وغیره الی الشیعة وقال بعضهم انه للاباحة حقیقة وفی الباقی المجاز وقال
بالتوقف الاشعری والقاضی ابو بکر الباقلانی قیل المراد من ذلك التوقف
انه لا یدری لای من الوجوب والندب قیل الیه یشیر کلام الرازی فی المحصول
والیه ذهب السید المرتضی قال الشیخ فی العدة وذهب کثیر من المتکلمین الی
التوقف وقالوا لا نعلم بظاهر اللفظ احد الامرین ویحتاج فی العلم بالمعنی هنا
الی دلیل وهو الذی اختاره سیدنا المرتضی غیر انه وان کان فی اللغة مقتضی اللغة
فانه یقول استقر فی الشرع ان اوامر الله تعالی واوامر الرسول والائمة علیهم السلام علی
الوجوب انتهی وقیل المراد من التوقف انه لا ندری انه مشترك لفظی او معنوی او
حقیقة فی البعض ومجاز فی الآخر قیل والیه یمیل کلام الغزالی فی المستصفی واستدلوا
علی المذهب المختار بوجوه منها شیوع احتجاج السلف بمطلقها علی الایجاب
کما لا یخفی علی المتتبع الماهر بالاخبار والآثار ومنها تبادر ذلك منه دون غیره

كما عرفت وهو دليل الحقيقة ومنها قوله تعالى ما منعك الا تسجد اذ امرتك والمحكى عنه
لا امرتك قوله تعالى اسجدوا لآدم وما نا سابقا فلا يرد ان الكلام فى صيغة لا فى لفظ
الامر ولا يخفى عليك ان قوله تعالى امرتك حكاية عن الماضى فلا يخلو انه تعالى
اما امرهم بالصيغة او بلفظ الامر وعلى كلا التقديرين يثبت ما اخترنا قيل و
منها قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره اذ لا معنى للاستحباب لحذر عن الفتنة والعذاب
فتعين ان يكون قوله تعالى فليحذر للوجوب فلا يلزم المصادرة
وايضا اقل الامر الجواز وجواز الحذر مع عدم المقتضى للعذاب سفه قيل يجوز
ان يكون المخالفة بحمل الندب على الوجوب ونحو ذلك قيل هذا خلاف المتبادر
قيل يجوز ان لا يكون الذين يخالفون عن امره فاعلا فليحذر بل فاعل الضمير
والذين الخ المفعول فلا يتم التقريب والجواب مع قطع النظر انه لا يصلح شئ مما
تقدم للمرجع انه لولا مخالفة الامر معصية فلا وجه للحذر عمن يخالف الامر ومنها
قوله ص انما انا شافع حين قالت بريرة اتامرنى يا رسول الله فانه يدل على ان الامر
للوجوب وقوله ص لولا ان اشق على امتى لامرتهم بالسواك تمسك المنكر للوجوب
الحاكم بالندب بقوله ص اذا امرتكم بامر فاتوا منه ما استطعتم والجواب انه لا تكليف
فوق الاستطاعة والاستعمال فى الندب محمول على انه مجاز لانه
خير من الاشتراك وحجة السيد على الاشتراك لغة مجيء استعمالها فى كل من الوجوب
والندب وعلى الوجوب فى الشرع تمسك الصحابة على الوجوب بالاوامر الشرعية
بلا نكير والجواب ان الاستعمال اعم من الحقيقة وتمسك الصحابة بناء على ما
اخترنا وحجة القائل بالاشتراك المعنوى انه لا لزم عليه الاشتراك اللفظى و
لا المجاز فالرجحين والجواب انه لا باس بقيام المرجح على الحقيقة والمجاز وهو خير
من الاشتراك اللفظى مع انه يلزم على هذا المحتج التزام المجاز ايضا اذا اريد الوجوب

او الندب بخصوصه فلا وجه للعدول عما اقام عليه الدليل مع اشتراك المحذور زعمهم
وشبهات باقى المذاهب وهن من ذلك وبيندفع بادنى اعتناء فلا حاجة فى ذكرها
قال صاحب المعالم ما حصله ان استعمال صيغ الامر فى كلام الائمة ع فى الندب بلغ فى تتبعه
من الكثرة حتى صارت من المجازات الراجحة فما لم يقم الدليل على ارادة الوجوب
الحمل عليه مشكل ولم يرض بذلك اكثر من تاخر عنه الا صاحب الذخيرة على ما حكى عنه
والامر كذلك فان كثرة الاستعمال مع القرينة لا يقتضى جواز ارادته بدون القرينة واستحقاق
الذم فى العدول احيانا وامر الائمة متساوى الاقدام مع امر الله تعالى والنبى ص مسامح
المجاز الراجح مع الحقيقة لم يثبت **فصل** الاظهر عندى ان الامر بعد الحظر لرفع الحظر
فيكون حكمه كما كان ما لم يقم الدليل على خلافه وفاقا لاكثر الفقهاء القائلين
بان الامر للوجوب كما صرح به العلامة فى النهاية وهو مختار الشيخ فى العدة اعلم
ان هذا النزاع لا يتصور فيما اذا كان الامر بلفظ الامر او بلفظ الطلب وما يشتق
منهما فان الشارع او السيد اذا قال بعد الحظر انى امرتك بكذا او اطلب منك
كذا يتبادر منه الوجوب بلا شبهة انما الكلام اذا استعمل الشارع الامر بعد الحظر
لنا التبادر وغلبة الاستعمال وقد ادعى الغلبة كثير منهم كما كان يدعى من ذلك
الوجوب قال الله تعالى اذا حللتم فاصطادوا وقال فاذا قضيت الصلوة فانتشروا
فى الارض وابتغوا من فضل الله وروى انه قال نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها
قال نهيتكم عن لحوم الاضاحى فوق ثلث فامسكوها ما بدا لكم وغير ذلك فقضى كل من
تلك الايات والاحاديث رفع الحظر ويبقى احكام الامور كما كانت قبل الحظر ولا ينتقض
مختارنا بقوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين وما روى انه قال
حين جاءت فاطمة بنت جحش اليه فقالت يا رسول الله انى امرأة استحاض
فلا اطهر افادع الصلوة لا انما ذلك دم عرق وليس بحيض فاذا اقبل حيضك

فدعي الصلوة واذا ادبرت فاغتسلي واغسلي عنك الدم ثم صلي والامر للحائض والنفساء
بالصلوة والصوم بعد الحظر لان في كل من هذه المواضع رفع الحظر وبقي الامر على
ما كانت عليه من قبل اعني الوجوب ثم ايرد على من يدعي الاباحة اعلم ان مذهب
الاكثرين ومنهم الشافعي انه للاباحة وعند العلامة والشيخ في العدة وعامة الحنفية
الوجوب وهو المروي عن القاضي والمعتزلة واختاره الرازي وتوقف فيه امام الحرمين
وقال الشهيد الثاني ومن فروع تلك القاعدة ما اذا عزم على نكاح امرأة فانه ينظر
اليها لقوله انظر اليهن لكن هل يستحب ذلك او يباح وجهان مبنيان على ما قيل من الاباحة
وعلى ما قيل بالاستحباب ومنها الامر بالكتابة في قوله تعالى فكاتبوهم فانه وارد
بعد التحريم على ما ذكره بعضهم من حيث ان الكتابة بيع مال الشخص بماله وهو ممتنع
ففي حمل الامر على الاستحباب والاباحة الوجهان **فصل** قد اختلف الناس في الامر
المجرد عن القراين فقال ابو اسحق الاسفرائني وجماعة من الفقهاء والمتكلمين انه يقتضي
التكرار المستوعب لمدة العمر مع الامكان وقيل انه للمرة فمنهم من قال بالاثم
للزايد ومنهم من قال لا يضر ولا ينفع وقيل بالتوقف يعني لا ندري انه للمرة او التكرار وقال
اخرون انه لا يقتضي وحدة ولا تكرارا من حيث المفهوم الا انه لا بد من المرة والا لم
يتحقق الامتثال وهذا هو الحق وفاقا للسيد المرتضى وابي الحسين البصري وفخر الدين
الرازي والعلامة الحلي في النهاية لكن منهم من قال لو زاد اثيب ومنهم من قال اثم
لانه تشريع والحق هو الثاني ولما لم يكن لهذا المبحث والاختلاف خصوصية بصيغة
الامر بل يجري في مطلق الطلب فلذلك ناسب ذكره في هذا المقام فنقول ان
صيغة الامر لا يدل بمادته وهيئته بحكم التبادر الا على طلب طبيعة المامور به
وهو اعم من المرة والتكرار فالتقييد باحدهما خارج عن معناه كما ان الزمان والمكان
لا يفهم منه ونسب الى السكاكي انه قال ان الامر وساير المشتقات موضوعة

للطبيعة المصدرية بشرط شيء اقول ليس المراد منه موضوع المهملة عند القدماء
باصطلاح الفلسفة كما هو ظاهر عبارته فان من شان الطبيعة لا بشرط شيء ان يتحقق
يتحقق فرد وينتفي بانتفاء فرد وهذا مناف لما سياتي من التفرقة بين النفي والاثبات
بل المراد منه هو الطبيعة المطلقة التي ينتفي بانتفاء جميع الافراد ويتحقق بتحقق فرد فلا
تغفل لا يخفى عليك انه لو اجرينا الكلام في مطلق الطلب عوض الصيغة كان الدليل
اخص من المدعى لكن يمكن التعميم بادنى تغيير كما هو ظاهر وايضا يصح تقييد الامر
بالمرة والتكرار بدون شائبة التناقض والتاكيد وايضا يصح من المامور ان يستفسر
ويقول بل مرادك من هذا الامر اتياني بالمامور به مرة او مرتين نعم لما كانت المرة
من ضروريات ادخال الماهية في الوجود كان الامر دالا على المرة من حيث الالتزام
لا من حيث الوضع وايضا استدل العلامة في النهاية بانه لا فرق بين تفعل وافعل
الا في كون الاول خبرا والثاني امرا ولما كان مقتضى الاول يحصل بالمرة فكذا الثاني
ولا يحصل الفرق بينهما في غير الخبرية والامرية وايضا احتج بانه لو كان للتكرار لبطلان
الترجيح بلا مرجح يفيد الاستغراق في جميع الاوقات والثاني باطل بالاجماع ولو امر
الشارع بعبادتين على التعاقب ومن المعلوم ان غسل الميت ليس ناسخا للغسل الاخر
ولا الحج ناسخا للصلوة وايضا المرة والتكرار من صفات الفعل كالقليل والكثير
ولا دلالة لما هو موضوع للموصوف على الصفة واحتج القائلون بالتكرار بتمسك
الصحابة على تكرار الزكوة بقوله تعالى واتوا الزكوة واجيب عنه بعد التسليم بانه يحتمل ان يكون
بدليل خارجي وبقياس الامر على النهي لانه للتكرار بالاتفاق فكذا الامر واجيب
بانه قياس في اللغة وانتفاء الطبيعة بانتفاء جميع الافراد بخلاف الثبوت فالقياس
قياس مع الفارق وايضا الترك يجتمع مع كل فعل فلا حرج بخلاف الفعل وبان الامر
نهي عن ضده والنهي يفيد الدوام والتكرار فيكون الامر كذلك واجيب

تقدير التسليم النهي هنا تابع للامر فكيف يكون متبوعا وبصحة الاستثناء
واجيب بان اللفظ لما كان صالحا للارادة التكرار كان الاستثناء قرينة لتلك
الارادة وبانه لولاه لزم الترجيح بلا مرجح واجيب بانه قد ثبت رجحان المفرد
المشترك وبانه لولاه استلزم الخوف بجواز ارادة التكرار واجيب بان الادلة على
القدر المشترك دافعة للخوف وقد يكون الخوف في التكرار كما في دخول الدار ثانيا اذا
كان العبد مامورا بالدخول وهكذا في شراء اللحم وبقياس اجزاء الزمان في قوله صم
على افراد المشركين في قوله تعالى اقتلوا المشركين اجيب بان شمول الافراد بسبب علية
صيغة العموم وهي مفقودة في صم وبان الامر بالصوم اقتضى اعتقاد وجوبه
والعزم عليه ابدا فكذا ينبغي ان يقتضي وجوب الصوم دائما واجيب بان وجوب الاعتقاد
بوجوبه من احكام الايمان بدليل خارجي واما وجوب العزم دائما فلا نسلم لهذا من
دخل عليه الوقت وهو نائم لا يجب على من حضر بناهم ولو وجب العزم لوجوب ابناهم
كالوضاق وقت العبادة فانه يجب بناهم وبقوله اذا امرتكم بامر فاتوا منه ما
استطعتم واجيب بعدم تسليم كون المامور به مرة ثانية مامورا به وايضا التعلق
بالاستطاعة ينافي الوجوب وبسؤال عمر النبي صلعم حين صلى الصلوتين بطهارة واحدة
عمدا فعلت هذا فانه لولا التكرار لكان السؤال عبثا واجيب بان الامر عقيب الشرط
محمول على التكرار عند قوم فلعله بناء على ذلك الحق ان استفادة تكرار الوضوء
لكل صلوة دون التكرار مطلقا من صيغة الامر مجردها خلاف الكل وبقوله تعالى احسن
عشرة فلولا انه للتكرار واجيب بان سبب الامر بحسن العشرة هو استحقاق المامور
به للتعظيم والمسبب يدوم بدوام سببه وبامور يسيرة اخر بين لوهن في لباقي
الاقوال المزبورة وجوه ضعيفة خوفا من التطويل تركنا ذكرها تذنيب اعلم ان
الامر المطاع اذا امر رجلا باعتاق او الاطعام فاعتق عبيدا دفعة او اطعم كاك

فعلى المختار حيث ان عتق كل عبد غير عتق الاخر يكون الامتثال بواحد والباقي ان كان
من قبيل العبادة لم يصح بل يحتمل الاثر لحصول التشريع لكن تعيين العتق الصحيح انما
يكون بالقرعة وان كان من قبيل المعاملات فالاظهر على الامر الظاهر الصحة في الجميع كما
لو باع المامور بالبيع اشياء كثيرة دفعة ويحتمل هنا ان يقال ان البيع ههنا لاجل اتحاد
الصيغة بيع واحد وان كان المبيع متعددا فعلى هذا لو كان في العرف مع وحدة
الصيغة كان يقول اعتقتهم جميعا في الصورة الاولى عتق واحد صح عتق الجميع وكان
عتق الجميع مع جواز عتق البعض مصداق الامتثال لو كان اعتق واحدا لحصل القصد
والاتمام في المواضع المعلومة والله يعلم قال الشهيد الثاني في تمهيد القواعد ومن
فروع تلك القاعدة ما اذا قال لوكيله بع هذا العبد فباعه فرد عليه بالعيب
او قال بعه بشرط الخيار ففسخ المشتري فليس بيعه ثانيا على المختار ويجيء على
افادة التكرار الجواز ومنها اذا سمع مؤذنا بعد مؤذن فهل يستحب اجابة الجميع
بقوله صلعم اذا سمعتم المؤذن فقولوا كما يقول ام يسقط الاستحباب المرة الاولى وجهان
ويمكن القول بالاستحباب ان لم يحمل الامر الا على التكرار نظرا الى تعليق الحكم
على الوصف المناسب للدلالة على التعليل فيتكرر الحكم بتكرر علته **فصل في**
الامر المعلق بشرط او صفة اعلم ان الذي قال بتكرار الامر المطلق يقول
هنا ايضا بتكرره بتكرر الشرط ومختار السيد المرتضى ره وجماعة من الفقهاء عدم
التكرر على طبق ما قالوا في المطلق وقال قوم من الذين قالوا بعدم التكرر في
المطلق بتكرره هنا والحق مع ثبوت كون الشرط سببا وكون الوصف كذلك التكرر
والا لا والحجة على ذلك ان السيد اذا قال لعبده اشتر اللحم ان دخلت السوق لم
يتكرر بتكرر الدخول وان الناذر لو قال ان رزق الله ولدا بني فلله علي كذا
لم يتكرر الجزاء بتكرر الشرط وكذا لو قال لوكيله طلق زوجتي ان دخلت الدار

تقدير التسليم النهى هنا تابع للامر فكيف يكون متبوعا وبصحة الاستثنا
واجيب بان اللفظ لما كان صالحا للارادة التكرار كان الاستثناء قرينة لتلك
الارادة وبانه لولاه لزم الترجيح بلا مرجح واجيب بانه قد ثبت الرجحان للمقدر
المشترك وبانه لولاه استلزم الخوف بجواز ارادة التكرار واجيب بان الادلة على
القدر المشترك دافعة للخوف وقد يكون الخوف فى التكرار كما فى دخول الدار ثانيا اذا
كان العبد مامورا بالدخول وهكذا فى شراء اللحم وبقياس اجزاء الزمان فى قوله
على افراد المشركين فى قوله تعالى اقتلوا المشركين واجيب بان شمول الافراد بسبب علامة
صيغة العموم وهى مفقودة فى الامر وبان الامر بالصوم اقتضى اعتقاد وجوبه
والعزم عليه ابدا فكذا ينبغى ان يقتضى وجوب الصوم دائما واجيب بان وجوب الاعتقاد
بوجوبه من احكام الايمان بدليل خارجى اما وجوب العزم دائما فلا نسلم ولهذا من
دخل عليه الوقت وهو نائم لا يجب على من حضر ايقاظه ولو وجب العزم لوجب ايقاظه
كالوضاق وقت العبادة فانه يجب ايقاظه وبقوله اذا امرتكم بامر فاتوا منه ما
استطعتم واجيب بعدم تسليم كون المامور به مرة ثانية مامورا به وايضا التعلق
بالاستطاعة ينافى الوجوب وبسوال عمر النبى حين صلى الصلوتين بطهارة واحدة
عمدا فعلت هذا فانه لولا التكرار لكان السوال عبثا واجيب بان الامر عقيب الشرط
محمول على التكرار عند قوم فلعله بناء على ذلك والحق ان استفادة تكرار الوضوء
لكل صلوة دون التكرار مطلقا من صيغة الامر بمجردها خلافا للكل وبقوله
عشرة فلا انه للذ امر واجيب بان سبب الامر بجنس العشرة هو استحقاق المامور
به للتعظيم المسبب بذم بل امر بسببه وبامور يسيرة اخرى لوهن وليات
الاقوال المزبورة وجوه ضعيفة خوفا من التطويل تركنا ذكرها تذنيب اعلم ان
الامر المطاع اذا امر احدا باعتاق او الاطعام فاعتق عبيدا دفعة او اطعم كك

فعل المختار حيث ان عتق كل عبد غير عتق الاخر يكون الامتثال بواحد والباقى لو كان
من قبيل العبادة لم يصح بل يحتمل الاثم لاجل التشريع لكن تعيين العتق الصحيح انما
يكون بالقرعة وان كان من قبيل المعاملات فالظاهر على الامر فالظاهر الصحة فى الجميع كما
لو باع المامور بالبيع اشياء كثيرة دفعة ويحتمل هنا ان يقال ان البيع هنا لاجل اتحاد
الصيغة بيع واحد وان كان المبيع متعددا فعلى هذا لو كان فى العرف مع وحدة
الصيغة كان يقول اعتقتهم جميعا فى الصورة الاولى عتق واحد صح عتق الجميع فكان
عتق الجميع مع جواز عتق البعض مصداق الامتثال لو كان اعتق واحدا كما فى القصر
والاتمام فى المواضع المعلومة والله يعلم قال الشهيد الثانى فى تمهيد القواعد ومن
فروع تلك القاعدة ما اذا قال لوكيله بع هذا العبد فباعه فرد عليه بالعيب
او قال بعه بشرط الخيار ففسخ المشترى فليس بيعه ثانيا على المختار ويجى على
افادة التكرار الجواز ومنها اذا سمع موذنا بعد موذن فهل يستحب اجابة الجميع
بقوله اذا سمعتم الموذن فقولوا كما يقول ام يسقط الاستحباب بالمرة الوجهان
ويمكن القول بالاستحباب وان لم يحمل الامر الا على التكرار نظرا الى تعليق الحكم
على الوصف المناسب الدال على التعليل فيتكرر الحكم بتكرر علته فصل فى
الامر المعلق بشرط او صفة اعلم ان الذى قال بتكرار الامر المطلق يقول
هنا ايضا بتكرره بتكرر الشرط ومختار السيد المرتضى ره وجماعة من الفقهاء عدم
التكرر على طبق ما قالوا فى المطلق وقال قوم من الذين قالوا بعدم التكرر فى
المطلق بتكرره هنا والحق مع ثبوت كون الشرط سببا وكون الوصف كذلك التكرر
والا فلا والحجة على ذلك ان السيد اذا قال لعبده اشتر اللحم ان دخلت السوق لم
يتكرر بتكرر الدخول وان الناذر لو قال ان رزق الله ولدا ابى فلله على كذا
لم يتكرر الجزاء بتكرر الشرط وكذا لو قال لوكيله طلق زوجتى ان دخلت الدار

نعم اذا كان هنا اداة من ادوات العموم مثل كلما ومهما لم يبق بد من القول بالعموم
وانما قلنا انا اذا استفيد بقرينة خارجية او داخلية كون الشرط والصفة علة
وسببا فلان انفكاك المعلول عن العلة محال لكن الشان في استفادة
ذلك فان خصوصية المحل ووجود المانع محتمل الا ترى قول القائل
لو حصلت لك الاستطاعة وهو لم يحج وجب عليك الحج لا يستلزم
وجوب الحج في وقت حصلت له الاستطاعة لان الاستطاعة العليا انما هي
الاستطاعة المخصوصة واحتج القائل بالتكرار بقوله تعالى واذا قمتم الى الصلوة
فاغسلوا والسارق والسارقة فاقطعوا والزانية والزاني فاجلدوا اجيب بان
الحكم بالتكرار ههنا لاجل استفادة كون الشرط سببا فان الشارع انما قال ذلك
في معرض بيان الاحكام بنسبة جميع المكلفين الى يوم القيمة فلو لم يقل يكون الشرط
هنا علة لم يكن لكلامه مفيد المرام وايضا احتج بان الشرط اقوى من السبب لان
انتفاء الشرط مستلزم لانتفاء المشروط بخلاف السبب وقد سلمتم ان المسبب
يدوم بدوام السبب فيتكرر بتكرره فكذا الشرط والجواب ان مناط الفرق بين
الشرط والسبب هو ان وجود الشرط لا يستلزم وجود المشروط بخلاف السبب
ولو سلمنا الاستلزام هنا ايضا لم يبق الفرق وانتفاء السبب مما لا يقتضي انتفاء
السبب اذ قد يقوم غير السبب مقامه ونحو السبب مما هو المشترك بدون الخصوصية
ولا معنى للسبب الا الاستلزام للحلول من كل من جانبي الوجود والعدم
كما لا يخفى قال الشهيد الثاني ما محصله انه يتفرع على ذلك الخلاف في وجوب
الصلوة على النبي وآله كلما ذكر عملا بحسنة زرارة عن ابي جعفر عليه السلام
اذا اذنت فافصح بالالف والهاء وصل على النبي صلى الله عليه وآله كلما ذكرته او
ذكره ذاكر في اذان او غيره فمن اختار ان الامر للوجوب وانه يتكرر بتكرر الشرط اوجبه

مرة ذكر النبي وقد ذهب اليه جماعة من العلماء منهم الزمخشري ونقل عن ابن بابويه
ورجحه المقداد في الكنز لما روي عنه ان لله وكل بي ملكين فلا اذكر عند مسلم
... لا قال ذانك الملكان غفر الله لك وقال الله وملائكته امين ولا اذكر عند مسلم
لا يصلي علي الا قال الملكان لا غفر الله لك وقال الله وملائكته امين ومن لم يقل
بتكرر الامر بتكرر الشرط لم يوجب وفي هذا التفريع نظر اما اولا فلان الكلام انما هو
... لم يكن هنا شيء من ادوات العموم كما صرحنا به فيما قبل وثانيا ان الامر الاول هنا لعله
... في بعض بالالف والهاء للندب فحمل قوله على الوجوب والتزام اختلاف
الحكمين بغير قرينة مشكل كما نبه الشهيد الثاني ره ايضا على ذلك **فصل**
... ان الامر هل يقتضي الفور ام لا اختلف الناس فقال جماعة من الحنفية والحنابلة
... كل من اوجبه لتكراره انه يجب على الفور وبه قال الكرخي وبعض الشافعية كالصيرفي
وابي حامد الغزالي وذهب الجبائيان ابي الحسين البصري والقاضي ابو بكر وجماعة
من الشافعية وجماعة من الاشاعرة الى التراخي وهو جواز التاخير من اول اوقات
الامكان وقال امام الحرمين بالوقف في انه لو له لغة اهو الفور ام لا لكنه لو بادر
الى الفعل بالفور حصل الامتثال وقيل بالوقف فيه لغة وفي الامتثال بان بادر به
لاحتمال وجوب التراخي ونسب القول بالوقف للعلامة في النهاية الى السيد المرتضى
وعبارته هكذا قال السيد المرتضى وجماعة بالوقف لكن منهم من قال التوقف انما هو
في المؤخر هل هو ممتثل ام لا اما المبادر فانه ممتثل قطعا لكن هل ياثم بالتاخير
اختلفوا فمنهم من قال بالتاثير ومنهم من لم يؤثم ومنهم من توقف في المبادر ايضا
وخالف في ذلك اجماع السلف انتهى والحق انه بطلب نفس الفعل من غير دلالة
على فور او تراخ وعليه المحقق ابو القاسم نجم الدين صاحب الشرايع والعلامة
الحلي وكثير من المحققين ونسب الى الشيخ ابي جعفر الطوسي انه قال بالفور ونسب ان التاخير

والفوري خارجان عن صيغة الامر بل عن طبيعة طلب الفعل في اي لباس كان
هو مختارنا وايض يحسن تقييده بكل من الفور والتراخي من غير نقض و لا
فكان للمشترك بينهما وايض التسوية بين تفعل وافعل حاصلة من قبل
الا في الخبرية والامرية والخبر لا اشعار له بشيء من الاوقات فكذا الامر وايض
اللغة افعل امر وهو مشترك بين الفور والتراخي فيكون للمقسم عرفا و مس
القائل بالفور عصيان العبد بتاخير السقي والجواب ان هذا للعادة وان
وانشاء يدل على زمان الحال فيكون الامر كذلك الحاقا له بالاعم الاغلب والجواب
القياس في اللغة باطل اتفاقا مع ان الفارق موجود لان الامر لو كان للحال كان
تحصيلا للحاصل وهو ممتنع وفيه ان المراد بالحال ليس الآن الحاضر بالاتفاق و
لم يطرد في الخبر ايض كما يقال هذا الجسم متحرك او ساكن ونحو ذلك فان الحركة والسكون
ونحوهما لا توجد في الآن فلا بد ان يراد من الحال قدر يسير من اجزاء الزمان لا
بالآن الحاضر وهذا المعنى يتصور في الامر ايض فالصواب ان يقال مدلول الخبر اعم من
ولا لم يصح كل عتقاء طاير وهند طالق وقت دخول الدار ان لم تدخل بعد او
مضى وقت طلوع الشمس وان لم تطلع بعد نعم قد يتبادر منه الحال بمساعدة ا
ولا كلام فيه وقد ثبت في موضعه ان الشيخ ابا علي انما اعتبر صدق الوصف
على ما صدق عليه بالفعل بمساعدة العرف واللغة وايض صدق المشتقات على
ما قام به المبدا في الزمان الماضي حقيقة عند الاكثر ولما كان الامر مأخوذا من
المضارع والمضارع يشتمل الحال والاستقبال فقول بعض النحاة بان الامر للحال ليس بـ
مع وجود الاختلاف بين اهل الاصول والبيان ايض مستمسك القائل بالفور
ان الله تعالى ذم ابليس على التاخير بقوله تعالى ما منعك الا تسجد اذ امرتك
والجواب انه بقرينة قوله تعالى فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين

فيد الفورية وايض بقرينة خلقته من طين على سبيل الاستكبار والاعراض
تمسكهم ان التاخير لو جاز فاما الى وقت معين فيجب البيان وكبر
سن ليس يصلح للبيان فكم من شاب يموت دفعة وكم من شيخ يعيش الى
وقت غير معين كاخر ازمنة الامكان فيلزم التكليف بالمحال واما غير معينة
الى غاية بان يجوز مطلقا فيلزم خروج الواجب عن كونه واجبا والجواب
اولا النقض بجواز التصريح بالتاخير كان يقول افعل اي وقت فانه جائز اتفاقا
والندب والمطلقة وثانيا الحل وهو ان التاخير غير متعين فلا تكليف بالمحال
فما دام لم يحصل العلم او الظن بالموت يجوز له الترك بمقتضى الاصل وان فعل صار
ممتثلا فلا اشكال وثالثا سلمنا تعين التاخير لكن الى غاية يغلب معها الظن كما في واجبات
وقتها العمر واية المسارعة والاستباق للفضل وهي قوله تع سارعوا الى مغفرة
وقوله تعالى فاستبقوا الى الخيرات ولولا الحمل على الاستحباب لزم المخالفة بين
مدلول المادة والهيئة فان المسارعة انما يتصور في الموسع وكذا الاستباق فلا
يقال لمن صام يوما معينا الصوم فيه انه سارع اليه وايض يجوز ان يكون المراد
في الاية الاولى التوبة لانها من اسباب المغفرة ووجوبها فوري بالاتفاق واذا
جاء الاحتمال بطل الاستدلال والخيرات لكونها جمعا محلى باللام يشتمل المستحبات
فيكون الامر بالاستباق اعم من الواجب واحتج السيد المرتضى على الوقف
بالاستعمال فيهما وبحسن الاستفسار والجواب انه لا منافاة بينه وبين
المذهب المختار **فائدة** قال الشهيد الثاني اعلم انه قد خرج
عن ذلك جملة من الاوامر وجبت على الفور بدليل من خارج منها
دفع الزكوة والخمس والدين عند المطالبة لان المقصود من شرعية
الزكوة والخمس سد خلة الفقراء ومعونة الهاشميين ففي تاخيرهما

اضرارهم مع تعلق اطماعهم به ويستثنى من فورية الزكوة وتا
شهرا وشهرين للرواية الصحيحة ومن الخمس تاخيره فى الك
الى تمام حوله احتياطاً للنفقة وفى حكم الدين مع المطالبة
لمن لا يعلم به فيجب المبادرة الى وفائه او اعلام مستحقه بالحال وفى م
الامانة التى لا يعلم بها مالكها ايضا قال رح فمن فروع القاعدة ما اذا
قال الشخص بع هذه السلعة فقبضه الشخص واخر بيعها مع القدرة
عليه فتلفت فعلى المشهور لا ضمان عليه وعلى الفور يضمن لتقصيره
ومنها الامر بالمعروف والنهى عن المنكر لان تاخيره كالتقرير على المعصية
ومنها الحكم بين الخصوم لان المتعدى منهما ظالم فيجب كفه عن ظلمه
كالامر بالمعروف ومنها اقامة الحدود والتعزيرات لان فى تاخيرها
تقليل الزجر عن المفاسد المترتبة عليها وفى بعض الاخبار ليس فى
الحدود نظرة اللهم الا ان يعرض ما يوجب التاخير كخوف الهلاك
والسراية لحر او برد ونحوهما حيث لا يكون القصد اتلاف النفس ومنها
الجهاد لئلا يكثر المفسدة ومنه قتال البغاة ومنها الحج عند نا للا
الاخبار عليه ولان تاخيره كالتفويت لجواز عروض العارض اذ بقاء
تاخيره من سنة والسلامة فيها من العوارض مشكوك فيه ولعدة
على النص ومنها الكفارات عند بعض اصحابنا محتجا بانها كالتوبة
الواجبة على الفور من المعاصى ومنها رد السلام لقضاء التعقيب
فى قوله تعـ فحيوا باحسن منها ولان المسلم يتوقعه فى الحال فتاخيره
اضرار به ومنها الامر بتعريف اللقطة حولا فانه يجب على الفور
جزم به جماعة ولان طالبها انما يطلبها غالبا عقيب الضياع

فتاخيره يفوت الغرض منه ولكن لا يخرج بالاخلال بالفورية عن
الوجوب وان اثم كغيره ومنها اداء صلوة الزلزلة فانه واجب ايضا عند
السبب على الفور على المشهور بين الاصحاب ولو اخل بها بقيت
اداء وان اثم كذلك ومنها قضاء الصلوة الفائتة عند اكثر الاصحاب
خصوصا المتقدمين والاقوى انه على الاستحباب فصل الامر
المطلق اذا لم يفعله المكلف فى اول اوقات الامكان هل يجب فعله فيما
بعده ام لا اما على المذهب المختار من عدم اقتضاء الفورية يجب فعله
اما القائلون بالفور فقال ابو بكر الرازى وابو الحسين منهم انه يقتضيه
وبه قال عبد الجبار واختار ابو عبد الله البصرى وغيره منهم المنع
وبنوا ذلك الاختلاف على تفسير معنى صيغة الامر فمنهم من قال
ان معناه افعل فى الوقت الثانى فان عصيت ففى الثالث قال باقتضاء
الامر الفعل فى جميع الازمان ومن قال ان معناه افعل فى الوقت الثانى
قال بالمنع فالتصحيح لاحد المذهبين يطلب من اهل اللغة والحق بناء
على الفور هو التفسير الثانى لان غاية ما يستفاد من الصيغة قياسا
على الاخبار وساير الانشاءات هو الزمان الحال فلا يتناول الوقت
الثالث وبعض العلماء لم يرض ببناء الاختلاف على التفسيرين قال المحقق
ان من قال باستفادة الفور من الصيغة ينبغى ان يمنع عن الاتيان
بالفعل فى الوقت الثالث لعدم تناول الصيغة له فيكون كالموقت
ومن قال باستفادة الفورية من ايتى المسارعة والاستباق ينبغى
ان يقول ببقاء الوجوب ورده بعض المحققين بانا لا نسلم ان دلالة
الصيغة على الفور يجعل المامور به كالموقت لجواز ان يكون مفاده

وجوب التعجيل فان لم يفعل فيجب التعجيل فى الزمان الثالث ولا يخفى
عليك ان استفادة ذلك المعنى من صيغة افعل الدالة على الحدث
مع الطلب فقط تحكم محض ورد ولا يخفى ايضا انه اذا استفيد الفورية
من الامر سواء كانت من حيث اللفظ او بدليل خارجى يلزم ان يكون
الوجوب موقتا فالفرق غير ظاهر واجيب بالتفرقة بانه فى صورة
استفادة الفورية من الصيغة لا يكون التكليف الا تكليفا واحدا
بخلاف ما اذا كانت تلك الاستفادة من الايتين فاذا انتفت الفورية
فى الصورة الاولى انتفى التكليف راسا بخلاف ما اذا كانت الاستفادة
من اية المسارعة فبانتفائه لا ينتفى اصل الدليل على الوجوب اعنى
مفاد الصيغة ولا يخفى عليك ما فيه من المغالطة فان غرض المراد ان
الشارع اذا اوجب المسارعة فى كل امر فلا بد ان يريد ذلك من الصيغة ايضا
والا لا معنى لان يوجب على المكلف الاتيان بالمامور به فورا وهو لا يريد
من الصيغة ذلك بالجملة مقتضى القول بالفور مطلقا هو ان المكلف
اذا لم يات بالمامور به فورا وعصى لم يجب عليه الاتيان فى الوقت الثالث
الا بامر جديد لان الامر انما امر بامر مشخص مقيد بقيد الفور
فاذا فات المطلوب فلا وجه للامتثال بالاتيان بما لم يتعلق به الطلب
ولذا قالوا كما سياتى ان القضاء انما يكون بامر جديد فصل
اعلم ان الظاهر عندى ان المطلوب من الامر هو الماهية
الكلية فى ضمن اى فرد كان ويكون وجوب كل فرد لاستلزامه
الطبيعة المجردة من قبيل وجوب مقدمة تخييرية بينهما وبين
مقدمة اخرى كسلوك احد طريقى مكة اولا فبناء على ان الامر

عبارة عن الطبيعة الكلية الحدثية لا يشترط شىء مع الطلب كما
هو من مصرحات ارباب المعانى والبيان وثانيا ان الافعال من قبيل
الاعراض لا يتشخص المحل فما دام لم يصدر من الفاعل ليس له تعين
اصلا فكيف يطلب افعيرا المعين من المكلف وثالثا ان الجزئى الشخصى
غير متعين قبل الاحداث والاحداث فرع التكليف فلو كان التكليف
فرع تعين الجزئى لزم الدور ورابعا انهم صرحوا ان الدين غير متعين
ويجب على المديون اداءه فلولا التكليف بالكلى كيف يكلف بما ليس المكلف
الى علمه سبيل لانه لا بد للتكليف علم المكلف بما كلف به وايضا يلزم
ان يكون التكليف بالمحل لان المكلف به متعين عند الله تعالى وهو
ما يصدر عن العبد غير متعين ولا مبين عند المكلف فيلزم تاخير
البيان عن وقت الحاجة اما الذين قالوا بان المطلوب هو الجزئى فبناء
على انه لا وجود للكلى الطبيعى فى الخارج والامر ليس كذلك فان التحقيق ان
الكلى الطبيعى موجود فى ضمن الافراد وسلمنا لكنه منقوض بكثير من الافعال
الانتزاعية كالكون فى المكان والمحاذات ونحو ذلك فان افرادها
ليست بموجودة فى الخارج كالطبيعة عند منكرى وجود الطبيعة فما
هو جوابكم فهو جوابنا ويؤيد ما اخترنا كثير من الايات والاخبار
بظاهرها منها قوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة فانه لولا التكليف
بالطبيعة لكان الاظهر ان يقال اقيموا الصلوات واتوا الزكوات وهكذا
قوله تعالى اذا نودى للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله
ولكان على المؤذن ان يقول حى على الصلوات حتى يكون المعنى بمقتضى
مقابلة الجمع بالجمع ان كل واحد منكم بفرد من الصلوة ويؤيده ايضا

عاسه
٩٢

وجوب التعجيل فان لم يفعل فيجب التعجيل فى الزمان الثالث ولا يخفى
عليك ان استفادة ذلك المعنى من صيغة افعل الدالة على الحدث
مع الطلب فقط تحكم محض وحرج ولا ايضا بانه اذا استفيد الفورية
من الامر سواء كانت من حيث اللفظ او بدليل خارجى يلزم ان يكون
الوجوب موقتا فالفرق غير ظاهر واجيب بالتفرقة بانه فى صورة
استفادة الفورية من الصيغة لا يكون التكليف الا تكليفا واحدا
بخلاف ما اذا كانت تلك الاستفادة من الايتين فاذا انتفت الفورية
فى الصورة الاولى انتفى التكليف راسا بخلاف ما اذا كانت الاستفادة
من اية المسارعة فبانتفائه لا ينتفى اصل الدليل على الوجوب اعنى
مفاد الصيغة ولا يخفى عليك ما فيه من المغالطة فان غرض المراد ان
الشارع اذا اوجب المسارعة فى كل امر فلا بد ان يريد ذلك من الصيغة ايضا
والا لا معنى لان يوجب على المكلف الاتيان بالمامور به فورا وهو لا يريد
من الصيغة ذلك بالجملة مقتضى القول بالفور مطلقا هو ان المكلف
اذا لم يات بالمامور به فورا وعصى لم يجب عليه الاتيان فى الوقت الثانى
الا بامر جديد لان الامر انما امر بامر مشخص مقيد بقيد الفور
فاذا فات المطلوب فلا وجه للامتثال بالاتيان بما لم يتعلق به الطلب
ولذا قالوا كما سياتى ان القضاء انما يكون بامر جديد فصل
اعلم ان الظاهر عندى ان المطلوب من الامر هو الماهية
الكلية فى ضمن اى فرد كان ويكون وجوب كل فرد لاستحصال
الطبيعة المجردة من قبيل وجوب مقدمة تخييرية بينهما وبين
مقدمة اخرى كسلوك احد طرقى مكة او لا فبناء على ان الامر

عبارة عن الطبيعة الكلية الحدثية لا يشترط شئ مع الطلب كما
هو من مصرحات ارباب المعانى والبيان وثانيا ان الافعال من قبيل
الاعراض لا يتشخص المحل فما دام لم يصدر من الفاعل ليس له تعين
اصلا فكيف يطلب افغير المعين من المكلف وثالثا ان الجزئى الشخصى
غير متعين قبل الاحداث والاحداث فرع التكليف فلو كان التكليف
فرع تعين الجزئى لزم الدور ورابعا انهم صرحوا ان الذين غير متعين
ويجب على المديون اداؤه فلولا التكليف بالكلى كيف يكلف بما ليس للمكلف
الى علمه سبيل لانه لا بد للتكليف علم المكلف بما كلف به وايضا يلزم
ان يكون التكليف بالمحال لان المكلف به متعين عند الله تعالى وهو
ما يصدر عن العبد غير متعين ولا مبين عند المكلف فيلزم تاخير
البيان عن وقت الحاجة اما الذين قالوا بان المطلوب هو الجزئى فبناء
على انه لا وجود للكلى الطبيعى فى الخارج والامر ليس كذلك فان التحقيق ان
الكلى الطبيعى موجود فى ضمن الافراد وسلمنا لكنه منقوض بكثير من الافعال
الانتزاعية كالكون فى المكان والمحاذات ونحو ذلك فان افرادها
ليست بموجودة فى الخارج كالطبيعة عند منكرى وجود الطبيعة فما
هو جوابكم فهو جوابنا ويؤيد ما اخترنا كثير من الايات والاخبار
بظاهرها منها قوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة فانه لولا التكليف
بالطبيعة لكان الاظهر ان يقال اقيموا الصلوة واتوا الزكوة وهكذا
عاس ٩٥ قوله تعالى اذا نودى للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله
ولكان على المؤذن ان يقول حى على الصلوة حتى يكون المعنى بمقتضى
مقابلة الجمع بالجمع ان كل واحد منكم بفرد من الصلوة ويؤيده ايضا

من الزكوة وهكذا كثيرا من ذلك من سوانح الوقت لا ما نحن فيه فصل اذا علم الامر انتفاء تمكن المامور على المامور به هل يجوز ان يطلب منه الاتيان به وقت عدم التمكن ام لا كامر الله تعالى زيدا الصوم غدا مثلا مع علمه بموته فيه فمذهب العدلية وامام الحرمين انه لا يجوز والجمهور من العامة يجوزونه ولنا قبل ان نذكر احتجاج المخالفين والجواب عنه نبين ما هو الحق في ذلك فاقول من البديهيات الاولية انه قبيح من الحكيم ان يطلب من المامور في وقت معين فعلا لعلمه ان المامور لا يتمكن عن ذلك الفعل في ذلك الوقت لانه تكليف بما لا يطاق وهذا باطل بالضرورة من المذهب وايضا يلزم السفه والعبث وكل ذلك لا يجوز فيما نحن فيه فان كان مدرك هذا التكليف والطلب هو العقل كوجوب العدالة وحرمة الظلم فلا كلام في انه لا يتعلق الا بمن يتمكن ويقدر عليه ولاجل ذلك لم يتعلق التكاليف بالمعارف بمن ليس له عقل ولا فهم كالطفل والمجنون لكن ما لا يحصل للمكلف العلم بانه لا يبقى على صفة التكليف بان يموت مثلا وقت العدالة ونحوها يكون مكلفا بتوطين النفس في العزم وسائر المقدمات للعدالة مثلا واما اذا كان مدرك الطلب التكليف هو الخطاب اللفظي فالكلام فيه بعينه في المدرك العقلي في عدم جوازه بالمعنى الحقيقي بمن لا يتمكن منه لاشتراك العلة انما الكلام في انه هل يجوز ان يخاطب الله تعالى المكلفين عموما ببعض الاوامر بحيث يكون بعضهم خارجا عن متعلق ذلك الخطاب في نفس الامر لاجل علم الله سبحانه بانه لا يبقى على صفة التكليف بان يموت مثلا وقت اداء ذلك المامور به مع عدم اقامة قرينة وقت الخطاب على كونه خارجا عنه بحسب نفس الامر والحق جواز ذلك كما سيجيء ان شاء الله تعالى تحقيق ذلك في جواز تاخير البيان عن وقت الحاجة ولا قبح فيه اصلا انما قبح ذلك لو كان المطلوب عن ذلك الخطاب نفس المعرفة كالايمان بالله تعالى وصفاته

والقصص الماضية ونحوها والا يلزم التبليغ التوقيتية والسلبية ونحو ذلك او الاخبار كالقصص الماضية ونحوها والا يلزم تاخير البيان عن وقت الحاجة كما ستعرفه واذا عرفت ذلك فاعلم ان المخالفين احتجوا على الجواز بوجوه الاول انه لو لم يجز لزم ان لم يعص احد لان كل من يعصي انما يعصي لفقدان بعض شرايط الفعل وقله ارادة ذلك المكلف اياه والعصيان انما يتصور عمن يتعلق التكليف فلم يمتثل والمفروض يخرج انتفاء التكليف والجواب ان الكلام انما هو في شرايط التمكن والارادة بعد التمكن الثاني انه لو لم يجز لزم ان لا يحصل لاحد من المكلفين العلم بكونه مكلفا الا بعد الاتيان بالمكلف به لانه ما دام لم يفعل لا يدري هل يبقى على صفة التكليف ام لا والثاني باطل لان الامتثال انما يحصل بنية الامتثال وهي موقوفة على العلم بكونه مكلفا قبل الفعل كما لا يخفى ولا يتوهم ان اجتماع شرايط التكليف مع اتساع الوقت قرينة واضحة على كون المامور مكلفا لان احتمال العطب ونحوه من الموانع قبل اداء كل جزء من اجزاء العبادة موجود فلا يحصل العلم والجواب الحق انه لا استبعاد في ان يكلف الله تعالى بالشروع في الفعل المامور به ومقدماته بمجرد ظن بقائه على صفة التكليف سواء كان في نفس الامر عند الله مكلفا ام لا قال السيد المرتضى نعم ما قال وليس يجب اذا لم يعلم قطعا انه مامور ان يسقط عنه وجوب التحرز لانه اذا جاء وقت الفعل وهو صحيح سليم فهذه امارة يغلب معها الظن ببقائه فوجب ان يتحرز من ترك الفعل والتقصير فيه ولا يتحرز عن ذلك الا بالشروع في الفعل والابتداء به ولذلك مثاله في العقل وهو ان المشاهد السبع من بعيد مع تجويزه ان يخترم السبع قبل ان يصل اليه يلزمه التحرز منه ولا يجب اذا لزمه التحرز ان يكون عالما ببقاء السبع وتمكنه من الافتراس به انتهى ولا يخفى عليك متانته الثالث انه مما علم بالضرورة من الدين ان شرط تكليف ابراهيم على نبينا وعليه السلام بذبح ولده كان بحسب نفس الامر

منفيا فيجب على مسلك المانعين ان لا يكون عليه السلام مكلفا بذبح ولده
ان الاقدام على ذبح الولد بدون التكليف به قبيح وحرام يجب تنزه النبي صلى الله عليه
بنينا عنه فثبت بانه عليه السلام كان مكلفا به مع انتفاء الشرط وايضا لو لم يكن مكلفا
لم يحتج الى الفداء والجواب انه عليه السلام كان مأمورا على الاقدام على مقدمات الذبح
دون الذبح بدليل قوله تعالى قد صدقت الرؤيا والفداء لا يجب ان يكون من جنس
المفدى عنه وايضا قد عرفت ان ظن المامور بكونه مكلفا يكفي لوجوب الاتيان بمقدمات
المامور به وان لم يكن مكلفا بالمامور بنفسه في نفس الامر والرابع انه قد يكون نفس
الطلب امرا حسنا متضمنا للمصلحة كتوطين المكلف نفسه وعزمه على الفعل وتميز
العصاة والمستكبرين عن المطيعين الخاضعين فكما يجوز ان يأمر الله تعالى او السيد
لعبده لمجرد مصلحة التوطين والامتحان وان لم يكن مقصود الامر طلب الفعل على
سبيل الحقيقة والجواب انه لا تنازع في ذلك كما عرفت **فصل** في ان الواجب
اذا نسخ هل يبقى الجواز ام لا مختار العلامة الحلي في النهاية والغزالي انه اذا نسخ الوجوب
لا يلزم الجواز سواء كان الجواز بالمعنى الاعم الشامل للاحكام الاربعة سوى الحرام
او بمعنى الاباحة وقال الفخر الرازي انه يلزمه الجواز واليه ذهب العلامة في التهذيب
والاظهر عندي هو مختار العلامة في النهاية ثم يبقى الفعل على ما كان قبل الوجوب
من الاباحة والحظر او التوقف على اختلاف الاراء في العادات والتلذذات وفي
العبادات التحريم لكونها تشريعا وفي المعاملات الابدية من اللزوم والتحقيق مقام
اخر وتوضيح ذلك ان الايجاب كما عرفت سابقا عبارة عن طلب الفعل مع المنع
عن الترك فنسخ ذلك يتصور على ثلثة انحاء الاول ان ينسخ الطلب والمنع كلاهما ونسخ
المنع مستلزم للاذن في الترك واذن الترك مع عدم الطلب انما يكون في ضمن
الحرام او المباح او المكروه والثاني ان ينسخ المنع فقط ويبقى الطلب على حاله وهو

المندوب والثالث ان ينسخ الطلب فقط وهذا باطل لانه لا يجتمع مع بقاء المنع عن الترك
فالقول بان نسخ الوجوب يلزمه الاباحة مع كون الامر دائرا بين الاحكام الاربعة لا وجه
له ولعل نظر القائل بلزوم الاباحة الى ان الطالب وان كان في بادي النظر بسيطا لكنه متحمل
الى الاذن مع الرجحان فاذا نسخ الوجوب بقي الاذن بحاله وهذا ليس بشيء لانه بناء على
ذلك ينحل الوجوب الى اربعة امور الاول الاذن في الفعل والثاني رجحانه والثالث
مرجوحية الترك والرابع حرمة الترك فيرتقي الاحتمالات باعتبار تعلق النسخ الى ستة
عشر اكثرها باطل بحكم العقل لانحصار الاحكام في الاربعة بعد نسخ الوجوب فيقع احتمال ان يكون
حراما بان ينسخ الاذن في الفعل فانه اذا نسخ الاذن نسخ الوجوب الثاني والثالث
جميعا واما ان يكون مباحا بان ينسخ الوجوب باعتبار نسخ الرجحان في الفعل ومرجوحية
الترك وحرمته فانه يلزمه الاذن في الفعل مع الاذن في الترك وهو المباح واما ان
يكون مندوبا بان ينسخ الوجوب باعتبار حرمة الترك واما ان يكون مكروها بان ينسخ
الوجوب باعتبار نسخ رجحان الفعل وحرمة الترك فالقول ببقاء الاذن في الفعل
مع انضمام الاذن في الترك كما هو مفاد المباح مما لا حجة عليه فهذا من التزام الترجيح
بلا مرجح يتعين الرجعة القهقرى الى ما كان الفعل قبل تعلق الامر به لانه المرجح
حينئذ لواحد من الاحكام الاربعة هذا احد المنهجين الذي اخترنا القطع تلك المرحلة
والمنهج الاخر هو المعروف بين العلماء قال العلامة في النهاية ما حاصله ان النسخ قد يكون
برفع المنع وقد يكون برفع الاذن وقد يكون برفعهما فنسخه لا يستلزم بقاء الجواز وايضا الجواز
مميز له الجنس للوجوب قد تقرر في موضعه ان رفع الفصل يستلزم رفع الجنس فلا يبقى
الجواز واحتج الامام فخر الدين بان المقتضي للجواز قائم ورفعه لم يثبت فيبقى استصحابا
والجواب ان الجواز جنس لا وجود له الا بالفصل وايضا قد عرفت ان رفع المركب قد يكون
برفع الجزئين معا وايضا مجرد رفع المنع لا يدل على الاباحة لان فعلها جواز الترك

المساوى للاذن فى الفعل وهو يقتضى ح ليلا اخر سوى دفع المنع عن التراى كما
ويظهر من كلام بعض المعاصرين ان بعض الاصحاب جعل من فروع تلك المسئلة القول
بجواز صلوة الجمعة اذ تحريمها يفقد شرط وجوبها العينى وهو حضور الامام او نائبه فان
مقتضى المذهب الاول هو التحريم لكونها تشريعا قبل الوجوب وعلى القول الثانى هو الجواز
هذا باطل لان انتفاء الشرط ليس مما نحن فيه فى شىء فى انتفاء ما ينتفى الشرط راسا وهو ليس
ينسخ جزما وبداهة لتجدده انا فانا فى جميع الازمان ومسئلة صلوة الجمعة من هذا القبيل
قال اقتداء بالشهيد الثانى كما ستعرف نظر مسئلة نسخ الوجوب مع بقاء الجواز قولهم
بطلان الخاص لا يستلزم بطلان العام ولهذا فروع كثيرة منها ان القضاء تابع للاداء
يعنى اذا فات الوقت يبقى وجوب اصل العبادة ومنها انه اذا نذر صلوة ركعتين فى وقت
لا رجحان فيه فمن قال من انه لا بد فى النذر من الرجحان يقول بناء على هذا القول انه
الصلوة منعقد دون التقييد بالوقت ومنها لو باع العبد المأذون او اعتقه ففى
الغزالة وجهان فان الاذن الحاصل من جهة كونه مالكا قد ارتفع وبقى كلى الاذن و
هكذا لو نذر اضحية حيوان فمات فيجب اضحية اخرى وفى التحقيق خلاف والظاهر انه
لا يجرى الاستصحاب فى الاجزاء العقلية لاثبات الاحكام الشرعية كما لا يمكن الا الاستدلال
عليه بمثل قولهم ما لا يدرك كله لا يترك كله والميسور لا يسقط بالمعسور واذا امرتكم
بشىء فاتوا منه ما استطعتم بخلاف الاجزاء الخارجية فيجب غسل الاقطع بقية
العضو فى الوضوء ونحو ذلك انتهى محصله والاصل فى ذلك هو ما قال الشهيد
الثانى فى تمهيد القواعد وهذه عبارته ونحو هذا الخلاف ما يعبر عنه الفقهاء
كثيرا ما بقولهم اذا بطل الخصوص هل يبطل العموم اذا علمت ذلك فتفرع مسئلة
النسخ حقيقة قليلة ومما فرعه عليه بعض الاصحاب انعقاد الجمعة حال الفضل ومنه عدم
بناء على ان وجوبها اذا ارتفع لفقد الشرط الذاتى هو الامام او من نصبه بقى الجواز وهو

تفريع فاسد لان الوجوب لم ينسخ وانما يختلف على القول به لفقد الشرط وهو امر اخر
غير النسخ ولو كان فقد شرط الوجوب نسخا له لزم القول بان العبادات كلها منسوخة
حيث يختل بعض شرائطها وهو فاسد اجماعا والحق ان المرتفع هو الوجوب الخاص
وهو العينى على ما ... عليه الاصحاب الى التخيير وهو احد افراد الواجب فوجوبها فى الجملة باق
مع ارتفاع الخاص مع بقاء القراءة العام فمن فرع عنه تنزيل القراءة الشاذة منزلة
الخبر سياق الكلام ومنها اذا بطلت الجمعة بخروج الوقت فى اثنائها قبل ادراك ركعة
على القول باشتراطه فهل ينقلب ظهرا حيث تعذرت الوظيفة الخاصة بالجمعة
وهى الجمعة فيبقى العام ام يبطل لفقد شرط الصحة فضلا عن الوجوب مع عدم نيته
الظهر التى هى شرط فى صحة العمل لان الصلوة على ما افتتحت عليه وقد افتتحت على الجمعة ولم يسلم
قولان ومنها اذا نذر صلوة عين لها مكانا لا امر به فيه قيل بطل التعيين ووجبت الصلوة
وتوقعها اى موضع اراد على احد القولين والاقوى تعيين ما عينه مطلقا ومنها اذا
باع الاسيل العبد المأذون او اعتقه ففى القوائد وجهان من ان الاذن تابع للملك ومن
معناه العام وان توقف تصرفه على اذن المولى المتجدد وموضع الخلاف ما اذا اعتبر بالاذن
المطلق اما الوصرح بالوكالة لم يبطل على الاقوى وربما اتى فيه الوجهان لا يخفى عليك
انه يستفاد من كلام الشهيد رحمة الله هنا ان وجوب صلوة الجمعة متفرع على ان
بطلان الخاص لا يستلزم بطلان العام لان المرتفع فى صلوة الجمعة هو الوجوب العينى
الخاص ولا يستلزم بطلان العام وهو مطلق الوجوب بوجوبها باق مع ان ذلك التفريع
لا يناسب بمذهبه المختار لانك قد عرفت انفا ان انتفاء الخاص يستلزم انتفاء العام
اى انتفاء الحصة التى كانت توحيد فى ضمن ذلك الخاص فصل فى ان الامر يقتضى
الاجزاء وتبيين ذلك موقوف على تمهيد مقدمة وهى ان الفعل قد يتصف بالبطلان
والفساد فالصحة فى العبادات وكذا الاجزاء عبارة عن كونها كافية فى سقوط القضاء ها

وانما يصح وصف الفعل بالاجزاء اذا امكن ان يقع على وجهين ووجه يكون باعتبار بعضها مشتملا على حكمة وباعتبار بعضها لا يكون كذلك كالصلوة اما ما لا يكون كذلك كمعرفة الله تعـ ورد الوديعة فلا يوصف بالاجزاء ولا بعدمه لانه لا يقع الا على وجه واحد اذ المعرفة هو الادراك المطابق للواقع ورد الوديعة تسليمها الى من يستحق التسليم اليه فان لم يكونا على هذا الوجه لا يتحقق المعرفة ورد الوديعة هكذا قالوا لكن هذه التفرقة انما يصح اذا كانت اسامى العبادات موضوعة للاعم من الصحيحة وغيرها والا فالصحيحة الاصطلاحى يتصف بالبطلان والفساد كالايمان ورد الوديعة بلا فصل وانما يكون العبادة مجزية اذا اتى بها المكلف مستجمعة لجميع الامور المعتبرة فيها شرعا ولما عرفت معنى الاجزاء والصحة فى العبادة فبناء على ان الاشياء تعرف باضدادها اتضح وانكشف عليك معنى البطلان والفساد ايض وقالت فقهاء العامة ان صحة العبادة واجزاءها عبارة عما به اسقاط القضاء ويظهر الخلاف فى صلوة من ظن انه متطهر ثم انكشف ان الامر لم يكن كذلك فالقايلون بالاجزاء بالمعنى الاول اعنى المتكلمين ومن يحذو حذوهم يحكمون بكونها صحيحة لانها موافقة للامر واما القضاء فانما وجب بامر جديد وعند الاخرين فاسدة لوجوب القضاء وهذا القول الاخر مزيف فان صلوة العيد تصلح لان تكون متصفة بالصحة والبطلان مع انه لا قضاء لها وهكذا ينتقض بصلوة فاقد الطهارة انها صحيحة مع وجوب القضاء وكان وجوب القضاء معلل بعدم الاجزاء والاجزاء علة لسقوط القضاء والعلة مغايرة للمعلول هذا الكلام فى صحة العبادة واجزاءها اما صحة العقود فهى عبارة عن ترتب اثارها وحصول غايتها منها قال العلامة ولو فسرت صحة العقد باذن الشارع فى الانتفاع بالمعقود عليه لامكن فسادها على خلاف ذلك واعلم ان الباطل والفاسد عندنا بمعنى واحد اما الحنفية فقالوا ان العقد ان كان مفيدا للحكم بحسب الاصل والوصف

معا فصحيح وان كان غير مشروع بحسب كل منهما فباطل وان كان بحسب الاصل مشروعا وبحسب الوصف غير مشروع فهو فاسد كالربوا فان اصل البيع مشروع وبحسب الشرع انما جاء الفساد من قبل الزيادة وهى الوصف وهذا تطويل بلا طايل وليعلم ان الاجزاء لا يستعمل فى المعاملات فهو اخص من الصحة بمعنى ترتب الاثار فلا تغفل واذا تمهدت لك المقدمة فنقول اختلف الناس هنا اى فى كون الامر يقتضى الاجزاء فالمحققون ذهبوا الى ان الاتيان بمقتضى الامر يقتضى الاجزاء بالمعنيين وقال ابو هاشم واتباعه والقاضى عبد الجبار انه لا يقتضى الاجزاء بمعنى اسقاط القضاء ويظهر من بعض مصنفات اصول العامة انه قد يتوهم ان النزاع لفظى وغرض المعتزلى انه لا يستبعد ان يكلف بامر اخر باتيان ذلك المامور به مرة ثانية ويسمى هذا قضاء مجازا وهذا التوهم فاسد كما يظهر من حجج المعتزلى ومن تبعه وقال السيد المرتضى انه بدل من حيث الشرع لا من اللغة واستدلوا على المختار بوجوه منها انه كما تقول لا ابقاء للاقتضاء بعد الاتيان فى اللغة والعرف بالضرورة فى المعاملات كاداء الدين ورد الامانات فكذا فى غيرها لان الوضع واحد اجيب بالتفرقة بان المقصود فى المعاملات هو وصول الحق وهو قد وصل بخلافها وهذا غير موثر فان المقصود فى العبادة هو الامتثال وهو ايضا قد حصل ومنها ان المفروض ان المكلف اتى بما كلف به بتمامه فلو بقى التكليف فاما بما اتى به فهو تحصيل الحاصل وهو ممتنع واما بغيره فان كان التكليف الاول شاملا له فيلزم ان لم يات المكلف بجميع ما كلف به هذا خلف وان لم يكن التكليف متعلقا به حصل المطمع كونه خلفا ايض ومنها انه لو بقى فى عهدة التكليف بذلك الفعل فاما بعدد معين فيلزم الترجيح بلا مرجح واما لا الى حد وعدد معين فيلزم الحرج ولزوم النسخ لو كلف بغيرها من العبادات ومنها ان القضاء استدراك لما فات ورد بانا لا نسلم لم لا يجوز ان يكون الاتيان مرة ثانية بمثل ما اتى به اولا وفيه انه خلاف مقتضى الامر وهو ظاهر ومنها انه لما يجب الفعل مرات فيكون الامر للتكرار وقد عرفت

بطلانه واما يكفى المسمى فهو المطلوب ومنها انه لو لم يقتض الاجزاء لجاز ان يقول السيد لعبده افعل واذا فعلت لا يجزى عنك فيكون مناقضا ومنها انه لو لم يدل على الاجزاء لم يعلم الامتثال والثانى باطل فالمقدم مثله اورد عليه ان الاجزاء بمعنى الامتثال متفق عليه انما الكلام فى اقتضاء الامر الاول للقضاء مضافا الى الامتثال المتفق عليه كما فى صلوة المصلى مع ظن الطهارة فانه ممتثل مع وجوب القضاء بعد ظهور الحدث والجواب ان هذا بامر اخر ولا يتصور الامتثال بتمام ما يقتضيه الامر ثم اقتضاءه القضاء ومنها القضاء تحصيل للحاصل ورد عليه بانه لا تحصيل الحاصل لان الماتى ثانيا ليس عين الاول بل مثله وايض لو كان الماتى ثانيا عين الاول لزم اعادة المعدوم وهو محال واجاب الفاضل ميرزا جان فى حاشية على شرح المختصر على ما قيل المطلوب من الامر هو الطبيعة لا بشرط شئ وهى متحدة وان كانت افرادها متغايرة فيلزم تحصيل الحاصل ورد بان تحصيل الحاصل اذا كان هو الطبيعة ليس بممتنع والا يلزم ان لا يوجد الافراد المتعاقبة للطبيعة الواحدة اصلا ولا يكون للقضاء وجود والجواب الحق ان المراد من تحصيل الحاصل ليس ما هو مصطلح الحكمة بل المراد انه يلزم تحصيل المطلوب بعد حصوله فكانه حصل ولم يحصل وهذا محال البتة كما لا يخفى اما متمسك المخالفين فهو ايض بوجوه الاول ان النهى لا يدل على الفساد فكذا الامر على الاجزاء والجواب بعد تسليم عدم دلالته على الفساد بانه لا استبعاد فى ترتب عقاب على الفعل المنهى عنه لاجل كونه سببا له بخلاف الامر فان مقتضاه الاتيان بالمامور به فاذا حصل حصل فلم يبق بالاقتضاء والثانى انه لو وجب الاجزاء لاكتفى باتمام الحج الفاسد والصوم الذى جامع فيه عن القضاء والجواب ان الكلام فى اجزاء المامور به الماتى للمكلف به بجميع شرائط صحته غاية الامر ان الامر باتمام الحج والصوم الفاسد ايض ورد من قبل الشارع والكلام فيه الثالث الاتيان بالمامور به لا يدل الا على كونه

مامورا به اما دلالته على سقوط التكليف فلا والجواب انه اذا اتى المكلف بتمام ما اقتضاه لم يبق الاقتضاء وهذا هو معنى الاجزاء الرابع انه لو دل على الاجزاء لكان المصلى بظن الطهارة يسقط عنه القضاء اذا تبين له الحدث والجواب ان وجوب القضاء بامر جديد لمصلحة ما فى الصلوة مع الطهارة لا باقتضاء الامر بالصلوة مع ظن الطهارة وفيه انه لا وجه لتسميته بالقضاء وايض لم يعهد ان يكون للفجر مثلا صلوة غير الاداء والقضاء وبالجملة لا استبعاد فى ان يكون لعبد ها مامورا بالصلوة الجامعة للشرائط مع الامكان ومع عدمه يكون بدلها قائما مقامها فى الامتثال ثم اذا حصل الامكان باداءها مقرونة بجميع الشرائط بامر الله تعالى اياه بفعل صلوة جامعة لها بدل صلوة فائته لاجل التعذر وسمى بالقضاء لانها بدل عن الموقتة فى غير وقتها فصل واعلم ان الامرين اذا تعاقبا فان كان مقتضى احدهما مخالفا لمقتضى الاخر وتضادا كان الثانى ناسخا للاول سواء كان التضاد عقليا كالامر بالتوجه فى حال الصلوة الى الكعبة فانه يكون ناسخا للامر بالتوجه فى تلك الحال الى بيت المقدس او سمعيا كالامر بالصلوة والامر بالصدقة المفتقرة الى الفعل لكثيرة وان لم يتضادا وجبا كالامر بالصلوة والصوم فيأتى بهما جميعا او مفترقا وان تماثلا فان كان بحرف عطف كقوله صل غدا ركعتين وصل غدا ركعتين تغايرا لاقتضاء العطف المغايرة والا كان زيد فى قان لم يمكن التكرار عقلا او عادة او شرعا كقوله اقتل زيدا اقتل زيدا اعتق زيدا اعتق زيدا اسقنى الماء اسقنى الماء الا ان يكون تاكيدا وان كان يمكن فان كان الثانى معرفا باللام كان موكدا للاول كقوله مثل غدا ركعتين صل غدا الركعتين وان لم يكن معرفا فقال القاضى عبد الجبار مفاده غير مفاد الاول وهو مختار العلامة والرازى وتوقف ابو الحسين وحجتهم ان الامر علة للوجوب فلو لم يجب بالامر الثانى شئ لزم تخلف المعلول عن العلة ولو وجب فاما هو ما بالاول وهو تحصيل الحاصل او غيره

هو المطرد ورد بان علة الوجوب عند العدلية هي حسن الفعل لا الامر نعم هو دال عليه
فالمدلول هو الاول احتج ايضا بحجتهم ان التاسيس اولى من التاكيد ورد بان تمام المطلب الثاني
زمان المطلب الاول فلا يكون تاكيدا بل تاسيسا سلمنا لكنه يعارض باصل البراءة
وان كان الثاني معرفا باللام مع حرف عطف مثل صل غدا ركعتين وصل غدا الركعتين
فتوقف فيه ابو الحسين ايضا لاقتضاء العطف المغايرة والتعريف الاتحاد والرازي قال
باولوية المغايرة محتجا بان اللام ليس نصا في العهد لاحتمال كونها للتعريف للماهية فالمغايرة
لاصالة العطف بلا معارض ورد بان الواو ايضا يحتمل ان يكون للاستيناف وكون اللام
للعهد اوضح ولاصالة البراءة والتزام التاكيد ايضا محل تامل لان الاصل في الواو العطف
وكون تكرير اللفظ مع حرف العطف للتاكيد غير متعارف فيبقى الاعتماد على القرينة
واذا عرفت ذلك فمن فروع تلك القاعدة على ما ذكره الشهيد الثاني امران احدهما
هو متفرع على صورة كان المتماثلان بحرف عطف من ذا اذا قال اوصيت لزيد والفقراء
بثلث مالي وزيد فقير ففيه اوجه سواء وصف زيد بالفقر ام لا او سواه وقدمه على الفقراء
ام اخره انه كاحدهم فيجوز ان يعطى اقل ما يتمول ولكن لا يجوز حرمانه وان جاز حرمان بعض
الفقراء والثاني انه يعطى سهما من سهام القسمة فان قسم المال على اربعة من الفقراء اعطى
زيد الخمس او على خمسة اعطى السدس وهكذا والثالث لزيد ربع الوصية والباقي للفقراء
لان الثلاثة اقل من يقع عليه اسم الجمع والرابع له النصف ولهم النصف نظرا الى الاسمين من غير
التفات الى ما اشتمل عليه من الافراد والخامس ان الوصية في حق زيد باطلة لجهالة ما اضيف
اليه الذي جعل له ولو وصف زيد بغير صفة الجماعة فقال اعطوا ثلثي لزيد الكاتب
والفقراء قيل له النصف حتما ويحتمل ان يجيء فيه الوجه الرابع ايضا وثانيهما ما هو متفرع على
ما لم يكونا بحرف عطف من ذا اذا خاطب وكيله بشيء من ذلك كما اذا كان له زوجتان مثلا
فقال لغيره طلق زوجتي بالتكرار او كرر الامر بالعتق لكل من له عبيد فهل للوكيل تطليق

امرأتين واعتاق عبدين يبنى على ما ذكر وهذا الحكم ياتي في الزوجة الواحدة ايضا اذا كان
طلاقها رجعيا ونظائر ذلك كثيرة **فصل** في ان الاخلال بالواجب هل يوجب القضاء
ام لا اعلم ان فعل العبادة قد يتصف بالاداء وقد يتصف بالاعادة وحينا بالقضاء فالعبادة
اذا كانت موقتة فخرج الوقت ولم يفعلها المكلف فيه بل في خارجه يسمى قضاء سواء
وجب عليه في الوقت كتارك الصلوة عمدا مع وجوبها عليه او لم يجب كالنائم والحايض
والمسافر في الصوم او وجب على غيره كالقضاء عن الولي وقد جاء اطلاق القضاء على ما ان اخر
ايضا كما يقال التشهد والسجدة يقضى بعد التسليم والجمعة يقضى ظهرا لكن المصطلح انما هو الاول
وان فعلها فيه سمي اداء وان فعل فيه مشتملا على نوع من الخلل ثم فعل ثانيا فيه يسمى اعادة
وفي العضدي الاعادة ما فعل في وقت الاداء ثانيا لخلل وقيل لعذر فالمنفرد اذا صلى ثانية مع
الجماعة كانت اعادة على الثاني لان طلب الفضيلة عذر دون الاول اذ لم يكن فيها خلل
اذا عرفت ذلك فاعلم انه قد وقع الاختلاف في ان العبادة الموقتة اذا لم يفعل في الوقت
فهل الامر الاول يقتضي الاتيان بها في خارج الوقت ام لا بل انما يقتضيه ذلك الامر المجدد
والحق هو الثاني واليه ذهب المحقق من العدلية والاشاعرة واحتجوا على ذلك بامور
الاول ان قولنا افعل يوم الجمعة لا يدل على ازيد من طلب الفعل في ذلك اليوم ولا يعرض
فيه لما عدا ذلك اليوم فلا بد لوجوب خارج الوقت من دليل مجدد والثاني انه كما لا يدل على
الوجوب قبل يوم الجمعة فكذا ينبغي ان لا يدل على وجوب ما بعده والفرق بان ما بعده
يصلح للقضاء دون القبل فرق غير موثر والثالث ان الاوامر الشرعية قد يستعقب القضاء
وقد لا يستعقب فلا اشعار للامر الاعم على الخاص والرابع انه تعالى قال فعدة من ايام اخر
ومن نام عن صلوة او نسيها فليقضها اذا ذكر فلو كان الامر يدل بنفسه على القضاء كان
هذا للتاكيد والتاسيس اولى من التاكيد والخامس ان المصالح يختلف باختلاف الاوقات
اذ ان يكون العبادة في وقت مصلحة ومفسدة في وقت اخر كصلوة العيدين ونحوه

الامر بالاداء لا يحكم بوجوب القضاء السادس لو كانت المصلحة فى الوقت خارجة على السوء
كان التوقيت ترجيحا بلا مرجح وايض قال تع حكاية عن الله تعالى لن يتقرب المتقربون الى
بمثل اداء ما افترضت عليهم فى الحكم بمجرد الامر بفعل فى وقت معين على فعله خارج الوقت لا وجه له
السابع ما قال البعض وحاصله انه لنا ايض لو وجب القضاء لكان اداء وكان بمثابة ان
يقول صم اما يوم الخميس واما يوم الجمعة فلا يكون الثانى قضاء للاول ثم قال للخصمان يقول
انى ادعى انه امر بالصلوة وبايقاعها يوم الخميس فلما فات ايقاعها فيه الذى به كمال المامور
به بقى الوجوب مع نقص فيه فلا يلزم اقتضاء خصوص الجمعة ولا كونها اداء ولا كونهما
سواء ثم قال بعد اسولة واجوبة من فى الطالباب واعلم ان هذه المسئلة مبنية على
ان المقيد هو المطلق والقيد هما شيئان كما فى التعقل والتلفظ او ما صدقا عليه وهو
شئ واحد يعبر عنه بالمركب من متعدد وهو ينظر الى التركيب من الجنس والفصل و
وتمايزهما فى العقل والخارج انتهى لا يخفى عليك ان قياس صوم يوم الخميس على الماهية
المركبة من الاجزاء الذهنية بعيد جدا لامتناع الحمل بين الاجزاء ومع قطع النظر عن
ذلك ما ثبت وجوبه بمقتضى الصيغة هو المقيد من حيث انه مقيد والتعدد بحسب
مفهوم من حيث الاطلاق والتقييد لا يقتضى تعدد المامور به ولا لزم صلوة الظهر
قبل الظهر وصوم رمضان قبل رمضان لانا نجد الواجبين على هذا التقدير وايض يلزم عليه
امكان اجتماع صوم يوم الخميس ولا اتصوم يوم الجمعة فما بعد كما لا يخفى واحتج المخالفون وهم
قوم من الفقهاء وجماعة من الحنابلة وقال صاحب المسلم ان هذا مختار عامة الحنفية
وقال العلامة السرخسى ان اكثر مشايخنا على ان القضاء بحسب السبب الذى وجب الاداء
وقال صدر الاسلام ان القائلين بالوجوب بالسبب الاول هو فخر الاسلام وعامة
اهل الحديث وشمس الائمة والقاضى ابو زيد ومن الحنابلة هكذا وجدت فى شرح المسلم
للمولى نظام الدين بوجوه منها لو لم يدل على القضاء لكان ايجاب القضاء خلاف مدلوله

والجواب انا لا نقول ان الامر يدل على ايجاب عدم القضاء حتى يلزم المخالفة بل نقول انه
لا يدل على ايجاب القضاء وبينهما فرق لا يخفى ومنها انهم قاسوا بالدين فقالوا كما ان الدين
لا يسقط بخروج الوقت فكذا المامور به الموقت والجواب ان الدين حق من حقوق العباد ولا
يختلف فيه المصلحة بل المفسدة فى السقوط بخلاف العبادة ومنها ان المطلوب هو المركب
بكلا الجزئين فاذا فات احدهما لم يفت الاخر والجواب عدم التسليم بل المامور هو المقيد
فاذا فات المقيد فات المامور به ومنها قوله صلعم اذا امرتكم بشئ فاتوا منه ما استطعتم
والجواب ان الاستطاعة بالمامور به هو الاتيان به فى الوقت وان الخارج ومنها ان
الغالب فى الواجبات هو القضاء فيلحق كل فرد بالاعم الاغلب والجواب ان الاصل براءة
الذمة والحمل على الاغلب مناف له ومنها ان القضاء لو ثبت بامر جديد لكان اداء لا قضاء
والجواب لعله لما فات من مصلحة الاداء مع كونه مناقشة لفظية فصل الامر بالامر
لاحد بان يفعل كذا هل هو بعينه امر لهذا الاحد ام لا ذهب العلامة والعضد وكثير منهم
انه غيره وقيل انه عينه والحق عندى هو عدم العينية لانه لا يصح ان يقول لزوجة
العبد والابن لا تخرج من البيت ولا تستحقين منى التاديب لو قال لا يجب عليهما الامتثال
بخلاف ما لو امر العبد والولد بذلك اى بان يامر زوجته بذلك وايض يستقيم للمامور
المامور ان يقول للامر الامر لو امرتنى بنفسك لفعلت اما امر المامور اياى فانا لا امتثله
وهو عاص لى وايض استدلوا على ذلك بقوله مروا صبيانكم بالصلوة الى اخره نعم ان كان
مامور المامور ممن يجب عليه اطاعة الامر الاول فبالنظر الى ان الامر بالامر يستلزم
ان يكون المامور به مطلوبا من مامور المامور يجب على مامور المامور الاتيان بالمامور
به وانك عرفت مرارا ان الطلب ليس منحصرا فى توجيه الخطاب اللفظى الى المكلف فما قوله
مروا صبيانكم بالصلوة فقضية ان الصبى اذا كان مميزا فلا نسلم عدم كون الصلوة مطلوبة
لله تعالى منه ويكون هذا من قبيل قوله تع وامر اهلك بالصلوة وان كان لا يعقل فمن

قبيل ان يامر احد لبعض اولياء الاطفال والمجانين بان يامرهم بشرب الدواء ونحو ذلك
لا ههنا ايضا وان كان احداث الشرب لكن المامورين حيث لم يكونوا قابلين للخطاب
لا يؤاخذون على ترك الشرب ولا يثابون على الفعل لعدم فهم الخطاب ونية الامتثال و
يتفرع على ذلك ان المالك للدابة لو امر زيدا بان يامر عمرا ببيع دابته فحصل العلم
بذلك قبل ان يامر زيد بذلك فباع الدابة فينبغي ان يصح البيع والله يعلم بالصواب
قال الشهيد الثاني في تمهيد القواعد قاعدة الامر بالعلم بالشيء لا يستلزم حصول
ذلك الشيء في تلك الحالة فاذا قال مثلا اعلم ان زيدا قائم فلا يدل اللفظ على وقوع القيام
مستدلا بما حاصله على ان الامر بالعلم قد يكون مع وجود المعلوم وقد لا يكون لان الامر
طلب فعل في المستقبل ويمكن ان لا يوجد سببه ومن فروع تلك القاعدة انه لو قال
احد اعلم اني طلقت زوجتي فهل يكون ذلك اقرارا بالطلاق ام لا القاعدة تقتضيه
ذلك ولكن العرف يدل عليه

باب التحريم وفيه فصول الفصل الاول

التحريم في اللغة المنع ومنه قوله تعالى وحرمنا عليه المراضع وقوله تعالى يا ايها النبي
لم تحرم ما احل الله لك والمحرم عندنا هو الله تعالى لكن الكاشف عن ذلك قد يكون
العقل كتحريم الظلم والكذب الضار ونحو ذلك وكثيرا ما يدل على ذلك من الخطابات الشرعية
كالكتاب والسنة واختلف في المعنى المراد من المنع فقال بعض الاشاعرة كثيرة ان المطلوب من المنع
نفس ان لا يفعل المنهي عنه وقال الاشاعرة المطلوب فيه فعل ضد المنهي عنه والحق
هو الاول لان من لم يزن مع دعاء الداعي اليه مدحه العقلاء على انه لم يزن وان لم يخطر
بباله فعل ضد الزنا فيجب ان يكون العدم متعلق التكليف واحتجت الاشاعرة بان
العدم نفي محض فلا يكون مقدورا ولان الكلام في العدم السابق وهو قديم فلا يصلح
ان يكون اثر الحادث والجواب ان العدم وان كان قديما يمكن تعلق القدرة انما هو
باعتبار الاستمرار كيف ولو لم يصلح العدم لتعلق القدرة لم يصلح الوجود ايضا لان القدرة

من شانها التعلق بكل من طرفي الوجود والعدم وقد حققنا في فصل استلزام الامر
بالشيء النهي عن الضد ان التحريم ليس عبارة عن طلب ايجاد عدم شرب الخمر مثلا
بل طلب عدم ايجاد الشرب وعدم ايجاد الشرب مسبب عن عدم ارادة الشرب المتقرر
في موضعه ان علة عدم المعلول هي عدم العلة فليس هنا الا عدم التاثير لا اثر الوجود
تاثير واثر فلا تغفل فان قيل لو كان المطلوب في النهي هو عدم الفعل المنهي عنه لزم ان يثاب
على عدم صدور المنهيات وان لم يخطر ببال المكلف هذا العدم بل كان غافلا او نائما قلنا
لو كان عدم الاثابة دليلا على عدم المطلوبية لزم ان لا يكون الصلوة والصوم وسائر
الواجبات مطلوبة لان المكلف ما دام لم ينو القربة لا يثاب بالاجماع فالجواب الجواب
بالجملة شرط الاثابة سواء كانت على فعل الواجبات او على ترك المحرمات هو النية ما
يؤيد مسلكنا انه لو كانت الحرمة منحصرة في الكف لزم ان لا يعاقب احد على ترك الصلوة
الا مع الكف والظاهر انه لا يلتزمه احد اعلم ان الشهيد الثاني رح اختار في تمهيد
القواعد ان المطلوب في النهي هو فعل ضد المنهي عنه وعزي الى ابي هاشم القرابي
انهما اختارا ان المطلوب منه نفس ان لا يفعل فائدة الخلاف يظهر مما سبق انتهى محصله
لعله اشار الى ما سبق في باب الاوامر انه اذا قال الامر انه ان خالفت امري فانت
على كظهر امي او طالق عند مجوزي تعليقه على الشرط ثم قال لا تكلمي زيدا فتكلمته بل
يقع الظهار ام لا انتهى فانه لو قلنا ان المط في النهي هو فعل ضد المنهي عنه والمطلوب
به الامر بالضد يقع الظهار لانها على ذلك التقدير خالفت امره ولو قلنا ان المط منه هو
نفس ان لا يفعل فلا يقع لانها لم تخالف امره بل خالفت نهيه ثم قال وهل الترك
من قسم الافعال ام لا ذهب الغزالي والحاجبي وجماعة الى انه نعم ولهذا قال الواقف حد الامر
انه اقتضاء فعل غير كف ثم جعل من فروع المسئلة ما اذا انزلت من راس الصائم
نخامة وحصلت في الحد الظاهر من القسم فان قطعها او مجها لم يفطر وان تركها فقطعه افطر

وان تركها حتى نزلت بنفسها فوجهان مبنيان على واصحهما الفطر ومنها لو طعنه من لم
القطعه الى الجوف كان قادرا على دفعه لكن تركه ففي الفطر وجهان وعدم الفطر ههنا
اظهر لقيام الفصل هنا بالطعن بخلاف نزول النخامة ومنها لو القاه في تلال ولو تخلص امكنه
لم يجب القصاص لانه قاتل نفسه ومنها ما لو تركنا النار دربا ولو لم يدرك فعل
تقصيره في الخروج سواء كان الراس عضوا وحكمه ومنها ما لو ثبت الزوجة الصغيرة
فارتضعت من ام الزوج وهي مستيقظة ساكتة فلها الارضاع الى الكثيرة لرضاها
ام لا لعدم فعلها فيها احتمال منها لو قال لزوجته ان خلعت ما ليس الله تعالى فيه رضى
فانت على كظهر امي فتركت الصوم والصلوة ففي وقوع الظهار عليه الوجهان بخلاف ما لو
الا ان يكون منها مجرد التمكين لانه ترك الدفع ولم يفعل من المراءة انتهى محصلا بقي منها
ينبغي التنبيه عليه وهو ان التحريم والايجاب ونحوهما من الاحكام بحسب اصطلاح اهل الاصول
اما على اصطلاح الفقهاء فالحكم هو الحرمة مثلا لانها من العوارض الذاتية لافعال المكلفين اي
التي هي موضوع الفقه وهي عبارة عما يذم فاعله شرعا وهذا لا ينافي مسلكنا من
كون حرمة بعض الافعال مستفادة من العقل فان كلما يكون كذلك لا بد ان يذم فاعله
شرعا كما يذم عقلا قيل كما في شرح المنهاج يلزم على تفسير الحرمة بهذا المعنى ان يكون
كراهة التحريم وهو ما كان تركه اولى مع المنع من الفعل بدليل ظني مما يذم فاعله ويعاقب
فيكون حراما والحال انه قسيمه والجواب ان التفرقة بين الحرام وكراهة التحريم انما هو
على اصطلاح الحنفية لا ما عندنا وعند الشافعية فالحرمة يشتملها كالوجوب يشمل
الفرض بلا تفاوت في ذلك وايضا قالوا انه يصدق على ترك بعض المندوبات انه يستحق
الذم كما لو تركها اهل قرية كلهم كالاذان فيكون حراما وفعل الاذان واجبا ولعل مبنى
هذا الاعتراض على ان توجيه الذم في صورة ترك الاذان على الترك بمعنى الكف
ولو قلنا انه على الترك بمعنى عدم الفعل كما هو الحق ولم ينتقض التعريف لانه ليس هنا

فعل حتى يذم فاعله والجواب لعاما ان الذم انما هو على الترك على وجه الاعراض
والاستهانة وايضا اورد عليه ان الخمر حرام وكذا الخنزير والدم مع انها ليست من
الافعال والجواب ان الحكم بالحرمة بناء على سبيل المجاز تشبيها على ان ثبوت الحرمة
هنا معنى في ذاتها ولاجل ذلك لا يقال حرمت والمراد ان شرب الخمر واكل الخنزير ووطي
الام حرام **فصل** اعلم ان مقتضى حقيقة النهي سواء كان بالصيغة الموضوعة للمنع
عن الفعل كلا تزن ولا تشرب الخمر او بصورة الاخبار كانها لو عن كذا او امنعك عن هذا الشرط
ان لا يحتمل الاخبار بل الاشارة والكناية الدالة على النهي والمنع سواء كان صادرا من العالي وعلى سبيل
الاستعلاء او لا يدل على التحريم والدليل على ما قلنا هو نظير ما تلونا عليك في الامر من انه اذا قطعنا
النظر عن جميع القرائن نجد من انفسنا ادعانا جازما لا ريب فيه انه اذا لم يمتثل النهي وارتكب ما نهي
الناهي عنه يستحق الذم والملام اذا كان النهي من قبل العالي على سبيل الاستعلاء او يستحق الشكر
وعدم قبول مسئول الناهي اذا كان النهي من قبيل السافل او المساوي نعم الظاهر ان المنع اذا كان
من قبيل السافل او المساوي لا يسمى نهيا بل التماسا او سوالا ونحو ذلك في النهي مع الامر اشتراك
في كثير من الامور وافتراق من جهة كثير من الامور لا حاجة الى تطويل ذكرها وقد يستدل
على دلالة النهي على التحريم بقوله تعالى وما نهاكم عنه فانتهوا لان الظاهر فيما قيل ان الامر للوجوب
فاذا كان الانتهاء واجبا كان الفعل حراما وهذا انما يدل على ان مناهي الرسول ص يجب ان يكون
محمولة على الحرمة ولا يدل على ان المناهي على الاطلاق بحسب اللغة يدل على الحرمة فيسلم
ان يكون مستندا لمن يختار على ان مناهي الشارع مع عدم القرينة على الكراهة محمولة
على التحريم كالامر عند السيد المرتضى لعدم القول بالفصل بين نهي النبي ص ونهي الله تعالى وايضا
يدل على المطلوب قوله تعالى الم انهكما فان التوبيخ يدل على ان النهي للتحريم والمراد بهذا النهي
هو قوله تعالى لا تقربا هذه الشجرة فهذا يدل على ان الصيغة ايضا للتحريم كما ان مفهوم النهي يدل
عليه والاستدلال بهذه الاية على التحريم نظير دلالة اية وما منعك ان لا تسجد اذ امرتك

فانها ايضا اشارة الى قوله تعـ فقعوا له ساجدين فان قيل قد ثبت فى موضعه وجوب
عصمة النبى ع فالنهى عن قرب الشجرة لا يكون الا نهيا تنزيهيا فكيف يجوز الاستدلال بها
على دلالة النهى على التحريم قلنا ظاهر التوبيخ والذم المشتملة عليه الاية يدل على الحرمة
وان كانت القاعدة العدلية اوجبت صرف الاية عن الظاهر كيف والا لم يتم احتجاج الله تعـ
على ادم ولم يتجه قوله تعـ الم انهكما اياه لانه ح كان له م ان يقول ما كنت نهيتنى الا نهى
تنزيه ولا يستحق الذم من يرتكب المنهى عنه بالنهى التنزيهى **تنبيه** وقد مر فى
فصل ان مقدمة الواجب واجبة ما يرشد الى ان مقدمة الحرام حرام وكيف يحكم العقل
بان العصاة وعبدة الاوثان اذا خرجوا من دورهم بنية عبادة الاصنام وسفك دماء
المومنين لا يعاقبون على قطع المراحل وطى المنازل ولو تتبعت الايات والاخبار المأثورة
فى ذلك الباب لوجدت كثيرا منها ما يشهد على ما صرنا اليه ومن هذا الباب حرمة كثير
من المكاسب التى هى من مقدمات المحرمات كبيع الاسلحة بيد اعداء الدين بنية
الاعانة على قتال المسلمين وبيع العنب ليتخذ منه خمرا وبيع الخشب ليتخذ منه صنما و
نحو ذلك نعم لا ضير فى فعل مقدمات الحرام اذا لم يكن بنية الحرام الا ان يكون من
قبيل الاسباب فانها لا بد ان تكون محرمة بل الحرام بالذات انما هو السبب لانه لا ينفك
بعد فعل السبب وجود المسبب تحت القدرة والاختيار والمشاركة بين المقدمة الواجب
ومقدمة الحرام حاصلة بان مقدمة الحرام لا يكون حراما الا مع نيته جعلها مقدمة
كما ان مقدمة الواجب انما يوجب استحقاق الثواب مع النية واذا اتى بمقدمة الحرام
لا بنية الحرام او اتى بها غيره لم يبق المقدمة مقدمة الحرام فلا يا ثم كما اذا اتى بمقدمة
للواجب لا بنية انها وسيلة الى تحصيل الواجب واتى بها غير من وجب عليه فالمقدمة
لم يبق المقدمة مقدمة فيسقط الوجوب بعد ما كانت واجبة ولم يترتب عليها الثواب
تذنيب قد نبهناك سابقا الى الاختلاف كما وقع فى ان الامر بالشىء نهى عن ضده

كذا وقع فى ان النهى عن الشىء امر بضده لكن الفرق حاصل بان ترك الفعل لا يتوقف على
فعل احد من الاضداد بل يكفى التصادف عنه بخلاف الفعل فانه لا بد فى حصوله ان لا
يفعل احدا من اضداده **فصل** علم انك قد عرفت ان مدلول المشتقات كالامر
والنهى ليس الا زايدا على طبيعة المصدر لا بشرط شىء مع نسبة الى فاعل فاما الصيغة
سواء كانت صيغة امر او نهى لا تدل على المرة والتكرار نعم لما كان من ضرورة وجود الطبيعة
وجود فرد منه لزم احداث فرد منه بالتبعية فى الامر كان من ضرورة نفى الطبيعة نفى
افرادها جميعا فلزم بمقتضا النهى فى صورة النهى عدم الاتيان بفرد اى فرد كان على سبيل
الاستغراق حتى يتحقق الامتثال والمقرر فى العلوم الحكمية وان كان ان الطبيعة لا بشرط شىء
كما يتحقق بتحقق فرد كذا تنتفى بانتفاء فرد لكن بناء الاحكام هنا على متفاهم العرف وفى
العرف اذا قال السيد لعبده لا تدخل الدار اليوم لا يفهم الا النهى عن استمرار عدم الدخول
فى تمام اليوم بخلاف ما لو قال ادخل الدار اليوم فانه كاف فى الامتثال دخول الدار مرة
ولاجل ذلك العلامة ره ذهب الى النهى يقتضى التكرار وهو مختار العضدى وصاحب
المنهاج وساير المحققين وقد صرح القاضى العضدى بان الذاهب الى عدم كون النهى
للتكرار شذ من الناس احتجوا عليه بوجوه الاول ان النهى يقتضى منع المكلف من
ادخال ماهية المصدر فى الوجود وانما يتحقق اذا امتنع من ادخال كل فرد من الافراد
والثانى ان العرف يحكم بالتناقض اذا قال القايل اضرب زيدا فلو كان معنى النهى عندهم
بحسب متفاهم العرف لا تضرب لو مرة لم يتحقق التناقض لجواز ان يضرب مرة ولا يضرب
مرة اخرى والثالث لا يخلو الامر من ان المراد من المنهى اما عدم الاتيان بكل فرد وهو المطلوب
او البعض دون البعض هو الترجيح بلا مرجح والرابع ان السيد اذا نهى العبد عن فعل فالعبد
بعد مضى مدة كان يمكن ان يفعل ذلك الفعل المنهى عنه فيه فعله يستحق الذم والملام
فلو لا دلالة النهى على الاستمرار لم يستحق الذم والخامس ان النهى يدل على ان المنهى عنه

قبيح فيبقى مستصحبا الى ان يوجد الرافع السادس ان العلماء لا يزالون كانوا مستدلين بالنهى
على الدوام فيكون للتكرار والدوام والسابع انه لولاه لما ثبت نهى وامر بتحريم الربو وشرب المسكر
والثامن ان الاحتياط يقتضى دوام الاجتناب والله يعلم بالصواب واحتج المخالف بان النهى
قد يجيء للدوام وقد لا يجيء كما يقول الطبيب للمريض لا تشرب الماء ونهى الشارع الحايض عن
الصلوة والصوم فيكون النهى للقدر المشترك لئلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز او الاشتراك
اللفظى والجواب ان ذلك بالقرينة ولا كلام فيه وبانه يصح ان يقيد بالتكرار وبالمرة
من غير لزوم التاكيد والتناقض والجواب ان التاكيد شائع والقيد بالمرة قرينة على المجاز

فصل فى امتناع اجتماع الامر والنهى اعلم انه لا خلاف فى امتناع تعلق الطلب والمنع
بامر واحد شخصى من غير اعتبار الجهتين لانه باطل بالبديهة وهذا التكليف كما انه
تكليف بالمحال كذلك تكليف محال وكذلك لا خلاف فى امكان تعلق الامر بفعل مكلف
بنسبة شخص وتعلق النهى بفعل ذلك المكلف بنسبة شخص اخر مع اتحاد الفعلين بحسب
الجنسين بل هو واقع فان سجود زيد مثلا للشمس حرام ولله تعالى واجب كذلك يجوز
مع تغاير الافراد بنحو اخر سواء كان ذلك التغاير بحسب تغاير من قام به الفعل او بحسب تغاير
الزمان والمكان ونحو ذلك وانما الكلام فى امكان ذلك ممن لا يعتد بقوله من بعض المعتزلة
انما الاختلاف فى جواز تعلق الامر والنهى بامر جزئى باعتبار الحيثيتين المتغايرتين بحيث
يصح افتراق كل منهما من الاخر كالصلوة فى الدار المغصوبة فانها امر شخصى بحيثية
بالحيثيتين وجهة بالجهتين فمن حيث كونها فرد الصلوة يصلح لان يكون مامورا بها
ومن حيث انها فرد للغصب يكون حراما و كان يمكن افتراق كل من الغصب والصلوة عن
الاخر لكن المكلف جمع بينهما بسوء اختياره فالامامية جلهم بل كلهم الا شرذمة قليلة من
متاخرى المتاخرين والفضل بن شاذان من المتقدمين ذهبوا الى عدم الجواز والعلامة
عليه الرحمة فى النهاية ادعى اجماع الامامية على وجوب قضاء الصلوة الواقعة فى الدار

المغصوبة جماعة الامامية والزيدية
وايضا قالوا بمنع من تعلق الامر والنهى بامر واحد
الظاهرية والحنابلة وهو المروى عن مالك وهو اختيار الامام فخر الدين الرازى وذهبوا
الى ان الصلوة غير واجبة ولا صحيحة ولا يسقط بها الفرض يعتد بها وهذا الذى
انهم
ذكرناه مذهب الجمهور من المتكلمين انتهى وقد عد فى كشف الحق من مطاعن العامة
القول بحرمة الصلوة فى الدار الغصوبية ومع ذلك يحكمون بصحتها وسقوط القضاء
واليه ذهب الشيخ الرئيس ابو جعفر الطوسى فى عدة الاصول وقد نقل بعض الاساتذة
عن ظله دعوى الاجماع على بطلان الصلوة فى الدار المغصوبة عن الناصريات وفى نهاية
الاحكام والمنتهى والذكرى والقواعد وغير ذلك من المصنفات وقال صاحب المدارك
اطبق علمائنا على بطلانها وخالفه فى ذلك اكثر العامة وهذا هو الحق عندى ويدل
عليه امور الاول ما احتج به العلامة فى النهاية وحاصله ان الخصم يعترف بان الامر الشخصى
مع اتحاد الجهة لا يصح ان يكون مامورا به ومنهيا عنه والصلوة فى الدار المغصوبة
كذلك فان شغل الحيز والسكون فى موضع السكون والحركة فى موضعها من اجزاء الصلوة
وهى بعينها الغصب المنهى عنه فلو قلنا بانها مامور بها لزم ما قلنا بلا ريب فيه ولا اعتساف
والمجادلات التى ارتكبها المجوزون فى صدد تمايز هذه الجهة سيظهر حالها ان شاء الله
تعالى والثانى انه اتفقت الامة كافة على ان العبادات بكمياتها وكيفياتها توقيفية فما
لم يتلقها من الشارع يكون ايقاعها على وجه العبادة تشريعا محرما ولا شك ان الصلوة
فى المكان المغصوب مما لم يصرح الشارع بكونها مطلوبة له فيكون بدعة محرمة فضلا
ان يكون فردا من الواجب الثالث انه قد صار من ضروريات الدين ان العبادة مجردة
عن نية القربة لا حظ لها من الصحة كما يشهد به قوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين
وقول النبى صلعم انما الاعمال بالنيات ولا عمل الا بالنية ولكل امرئ ما نوى وعقد القلب
ونية القربة فرع ان يحصل للمكلف العلم بان الفعل صالح لها ولا شك ان العلم يكون

الصلوة فى الدار المغصوبة صحيحة مع كثرة التشاجر بين الفحول من العلماء وامعانهم النظر فى
ما يتعلق بحصوله فيكون عقد القلب فى نية القربة ممن لم يحصل العلم لان الصلوة فى
الدار المغصوبة موجبة للقربة متعذرا فلا يكون الصلوة صحيحة الرابع انا نعلم بالرجوع
الى وجداننا علما جازما بان الحكيم العليم انما طلب منا الصلوة ما كانت خالصة
من شوائب النقص والقبايح حسنة لا قبح فيها والصلوة فى الدار المغصوبة ليست كذلك
فلا تكون مطلوبة فلا تصح وكفى شاهدا على تصديق ما قلنا كلام الشيخ فى العدة
اما الوضوء بالماء المغصوب فلا يصح لان الوضوء لا يصح بنية القربة وذلك يقتضى
كون الفعل حسنا وزيادة وذلك لا يمكن فى المغصوب لانه قبيح فلا يصلح للتقرب
واذا ثبت ذلك لا يصح وضوءه واذا لم يصح وضوءه فكانه صلى بغير طهارة واذا صلى
بغير طهارة فلا خلاف انه يلزمه قضاؤها وليس لهم ان يقولوا ما كان يمتنع ان يقال
ان هذا الفعل وان كان قبيحا فقد قام مقام ما هو حسن قيل له ذلك يحتاج الى
دليل ولو ان قائلا قال ذلك فى الصلوة بغير طهارة وانها ما كانت تمتنع ان تقوم
مقام الصلوة بطهارة فما كان يكون جوابنا وليس فى ذلك الا ما قلناه من ان ذلك يحتاج
الى دليل وكذلك الصلوة فى الدار المغصوبة لا يصح لان نية القربة بها لا تصح وليس لهم
ان يقولوا ليست الصلوة هى الغصب بل الصلوة تشتمل على افعال لا تعلق لها بالغصب
وهى حسنة تصح القربة فيها وذلك ان الصلوة هى الاكوان المخصوصة فى الدار من القيام
والقعود وتلك قبيحة بلا خلاف وليست الصلوة امرا اخر منفصلا عن ذلك واذا كان
كذلك ثبت ما قلناه انتهى الخامس ان السيد العادل الحكيم اذا امر عبده اشتراء اللحم
من السوق وطبخه وتحصيل ما يتوقف عليه من المقدمات والالات وقد كان العبد يعرف
من قبل ان مولاه لا يرضى بالقبيح من الظلم والسرقة والخيانة فذهب ذلك العبد
واخذ اللحم بالظلم وساير اسباب الطبخ بالسرقة والغصب ثم جاء بمثل ذلك الطعام

عند المولى لا شبهة عند كل عاقل منصف ان هذا العبد لا يعد مطيعا لمولاه فى الموالى
ان يعد به ويبعده عن ساحة القرب لاجل حكم كل عاقل بان هذا النحو من الشراء
والطبخ لم يكن مامورا به بل كان منهيا عنه انما كان المامور تحصيل الطعام على الوجه الصحيح
كما لا يخفى المنصف المييب السادس ان كل فعل يكون بعض افراده حسنا وبعضه
قبيحا فالعقل حاكم بان المطلوب للشارع الذى تنزه عن القبايح والفحشاء ولا يعزب عنه
مثقال ذرة فى الارض ولا فى السماء انما يكون منه ما هو فى ضمن الفرد الحسن لا ما كان فى
ضمن الفرد القبيح فالمطلوب فى الصلوة انما هو ما يكون من افرادها حسنا لا قبيحا فالصلوة
فى الدار المغصوبة لا تكون مطلوبة وهذا قريب المعنى ما سبق السابع ان كل مخالف
وموالف معترف بان المطلوب من الصلوة سواء قلنا ان اسامى العبادات موضوعة
للصحيحة منها او للاعم انما هو الصلوة الصحيحة والعلم بكون الصلوة صحيحة انما هو بتوقيف
الشارع باى نحو كان من الانحاء المعتبرة بخلاف الغصب فانه يعرف بالعرف واللغة كما هو
شان ساير موضوعات المعاملات فيكون الصلوة فى الدار المغصوبة غصبا مما يعرف
كل عارف باللغة اما كونها صلوة فلا بد من نص الشارع عليه واذ ليس فليس فكونها محرمة
يقينى وكونها من افراد المامور به لم يثبت فلا تصح الثامن ان هذا السمعيات ما هو
مويد لما صرنا اليه منها قوله تعالى والذين اتخذوا مسجدا ضرارا فان هذا الذم من الله تعالى
صريح ان المامور به اذا صار مخلوطا بنوع من القبايح والمحرمات لا يبقى مامورا به بل يكون
وبالا على صاحبه ومنها ما روى فى كتب المعتمدين انه لما وصل الى امير المومنين عم ان
معوية بن ابى سفيان بنى مسجدا من اموال المسلمين كتب اليه سمعت انك تبنى مسجدا
عن خيانة وانت بحمد الله غير موفق كمنفعة الاموال عن كسب فرجها بالجورت مثلا
الخاين المتصدق فقال لها ال البصيرة والتقى لك الويل لا تزنى ولا تتصدقى الحديث وجه
الدلالة على المطلوب هو ان تعمير المسجد مامور به مرغب فيه وغصب اموال المسلمين منهى عنه

وقد جمع معوية بسوء اختياره المامور به والمنهى عنه فى تعمير المسجد باموال
فلو كان لهذا التعمير نوع صحة لما منع عليه السلام عن ذلك ومنها ما روى
فى العيون الطبرسى فى الاحتجاج وغيرهما من حكاية رجل سرق رغيفين من
ورمانتين من دكان فاعطاهما مريضين ولما استفسر مولانا الصادق ع عما فعل
بقوله تعالى من جاء بالحسنة فله عشر امثالها وقال انه حصل اربعين حسنة
فى مقابل اربع سيئات وبقى ست وثلاثون حسنة بلا معارض فقال الصادق ع
امك انما يتقبل الله من المتقين فان هذا نظير ما سبق يدل على ان الخير اذا اشتمل
مفسدة لا يبقى خيرا مامورا به وامثال ذلك كثير ويدل على المذهب المختار بعض
الاحاديث ايض عن محمد بن على بن الحسين قال قال الصادق ع لو ان الناس اخذوا
ما امرهم الله به فانفقوه فيما نهاهم عنه ما قبله منهم ولو اخذوا ما نهاهم الله
فانفقوه فيما امرهم الله ما قبله حتى ياخذوه من حق وينفقوه فى حق ورواه الكلينى عن
يحيى عن احمد بن عيسى عن محمد بن سنان عن اسمعيل بن جابر عن ابى عبد الله ع
وعن الحسن بن على بن شعبة فى تحف العقول عن امير المومنين ع فى وصيته لكميل
يا كميل انظر فيما تصلى وعلى ما تصلى ان لم يكن من وجهه وحله فلا قبول ورواه الطبرسى
فى بشارة المصطفى عن ابراهيم بن الحسن البصرى عن محمد بن الحسين عن عتبة عن
محمد بن الحسين بن احمد عن محمد بن دهان اردبيلى عن على بن احمد العسكرى عن
احمد بن المفضل عن راشد بن العلا القرشى عن عبد الله بن ميمون جعفر المدنى عن محمد
ابن اسحق عن سعيد بن زيد بن ارطاة عن كميل بن زياد واما المجوزون فاحتجوا
بوجوه الاول ان الصلوة فى الدار المغصوبة فرد للصلوة كما انها فرد للغصب والمامور
هو طبيعة الصلوة والمنهى عنه طبيعة الغصب وهما متغايرتان وان اجتمعتا فى فرد
واحد بسوء اختيار المكلف غاية الامر ان وجود الطبيعة موقوف على وجود الفرد فيكون

وجود الفرد بالنسبة الى الطبيعة من قبيل وجود المقدمة لذى المقدمة ولا نسلم ان مقدمة
الواجب واجبة ومقدمة الحرام حرام حتى يلزم اجتماع الوجوب والحرمة فى فرد واحد
شخصى سلمنا لكن لا نسلم ان الطبيعة موقوفة على هذا الفرد الخاص اعنى الصلوة الشخصية
فى الدار المغصوبة فلا يكون مقدمة للطبيعة فان قيل فيلزم ان يكون هذا الفرد
من قبيل الواجب التخييرى واتصاف الامر الشخصى الواجب بالوجوب التخييرى والحرمة
ايض ممتنع قلنا ليس هذا من قبيل الواجب التخييرى بل هو فرد للطبيعة الواجبة ووجوب
الفرد الشخصى للطبيعة من قبيل الوجوب التوصلى فلا باس فى كونه حراما وايض قلنا
ان هذا الفرد ما كان مطلوبا للشارع اصلا انما كان المطلوب ايقاع الطبيعة فى ضمن الافراد
المباحة لكن المكلف حيث اتى بالفرد الحرام حصلت الطبيعة المطلوبة وحصل الامتثال
كما هو شان الواجبات التوصلية نعم لو كانت الصلوة منحصرة فى الدار المغصوبة لا يمكن
ان يقال اما بالوجوب او اما بالتحريم هذا محصل ما قال بعض المعاصرين من المجوزين وانا
اى صاحب القوانين ١٢
اقول ان الطبيعة المامور بها من العبادات وان كانت على ما اخترناه هى المطلوبة بالذات
لكن كما ان وجود الطبيعة فى الخارج تابع لوجود الفرد فى الخارج وان كان بحسب الوجود
الذهنى بالعكس كما تقرر فى موضعه كذا هى تابعة بحسب جميع الاثار المطلوبة منها للفرد
الخارجى ولا تفاوت فى تبعية ترتب تلك الاثار المطلوبة من الفرد فى كون هذه
الاثار مستفادة من الشرع او العقل او العرف فكما ان طبيعة النار فى كونها محرقة
تابعة للاحراق فرد منها وبدون الفرد لا يمكن ترتب الاحراق عليها كذا كون طبايع
العبادات صحيحة وباطلة مقبولة ومردودة تابعة لافرادها فى ذلك فكلما كان
فرد من الصلوة من حيث فقدان بعض شرايطها كطهارة الثوب والبدن من الحدث
والخبث مثلا باطلا ساقطا عن درجة القبول كانت الصلوة بطبيعتها باطلة ايضا
وكلما كان الفرد منها مقبولا جامعا للشرايط كانت الصلوة بحقيقتها صحيحة مقبولة

ولاجل ما قلنا بحسب تفاوت مراتب افراد الصلوة بحسب الامكنة والازمنة
تتصف طبيعة الصلوة مع كونها واحدة بتلك المراتب المتفاوتة الا ترى ان فردا من الصلوة
اذا اوجد من مكلف معين من مسجد الكوفة مثلا يساوى الف فرد صلوة فيما دون
ذلك المسجد مع كون طبيعة الصلوة فى كلا الموضعين واحدة فالتزام كون طبيعة
الصلوة واجبة حسنة مقبولة عند الله تعالى مقربة للعبد اليه جل شانه مع كون فردها
معصية لله تعالى سيئة قبيحة مبعدة عنه التزام لا يرضى به اللبيب بخلاف ما
اوضحنا عليك كيف وان صار هذا الفرد مستوجبا للعقاب فمن اين صار الطبيعة الغير
الصادرة عن المكلف الا فى ضمن هذا الفرد مستوجبة للثواب وهل هذا القول الا مثل
قولنا انه يثاب على وجود طبيعة الصلوة التى فى ضمن الفرد الذى اوقعه عمرو فكما
ان هذا من قبيل الهذيان كذلك ذلك اما قوله لا نسلم ان مقدمة الواجب الخ ففيه ما
عرفت انها واجبة بوجوبه على انا نقول فرق بين الفرد بالنسبة الطبيعة الكلية وبين نسبة
المقدمات والاسباب بالنسبة الى ذوات المقدمات والمسببات فان وجودات المقدمات
غير وجودات ما هى مقدمات لها وجعلها غير جعلها بخلاف وجودات الافراد ووجودات
الطبايع الكلية فانها عينها وجعلها عين جعلها كما تقرر فى موضعه ولا معنى لكون
احدهما واجبا وما هو وجوده عين وجوده وجعله عين جعله حراما وهل هذا الا من قبيل
ان يقع زيد ممتنع الوجود والانسان الذى وجد فى ضمنه واجب الوجود مع ان المفروض
انه لم يوجد الا فى ضمنه قوله من قبيل الواجب التوصلى اه اقول لو قلنا مثل ذلك لا يتجه
ان يقع فى حق كل مكلف صلى مدة العمر الصلوة الخمس فى كل يوم محدثا او لباس نجس وصام
مجنبا وحج باخلال من الشرايط المفسدة للحج انه وان كان مكلفا باتيان تلك العبادات
فى ضمن الافراد الصحيحة لكن لما يفعل ذلك واتى بالافراد المحرمة صار ممتثلا باعتبار
اتيانه بالحقايق الكلية التى هى الواجب بالذات وليس عليه قضاء تلك العبادات

وسخافة هذا ان لم يكن مستلزمة لالتزام خلاف ما هو معلوم بالضرورة من الدين
فلا اقل من انها اضحوكة يضحك منه الثكلى وايضا لا ادرى من اين نكشف علينا ان الفرد
الذى حكم هو بنفسه اندراجه من افراد الصلوة المامور بها حتى يتحقق الطبيعة الكلية
المامور بها فى ضمنه وقد عرفت ان كون الشىء فردا من العبادة الصحيحة ليس بالعقل سيما اذا
كان معلوم الحرمة ولا ادرى ما نتوى المعاصر فى كيفية نية المصلى اذا اراد ان يصلى فى
المكان المغصوب لانه لا معنى لنية القربة بفعل الحرام وقد عرفت ان وجود الطبيعة تابع
لوجود الفرد والصادر بالذات من المكلف انما هو الفرد وهو الحرام بالاتفاق فلا بد ان ينفى
ويقول ينوى بانى اتى بهذا الفرد الحرام المبغوض لله تعالى ليتحقق فى ضمنه ما هو
فيه رضاه وهل هذا الا مثل ان يقال انى ازنى بهذه المراة الاجنبية ليحصل الولد وهو
مطلوب لله تعالى وبالجملة قولنا هذا ملعبة بالدين وتخريب لقوانين الشرع المتين
والله الهادى الى النهج القويم واعجب من ذلك كله ان المعاصر مع كثرة خوضه فى تلك
المسئلة واحاطته باطراف الكلام واطلاعه على شطر من لوازم ما اختاره فى هذا المقام
التى يستنكرها عقول ذوى الافهام سلك طريق الاعتساف وتنكب عن سلوك طريق
الانصاف فقال فان قلت ان الحكيم العالم بعواقب الامور المحيط بجميع افراد المامور به كيف
يخفى عليه هذا الفرد فاذا كان عالما فمقتضى الحكمة انه لا يريده فلا يكون من افراد المامور
به فيكون باطلا قلت لعل هذا البحث استدلال من اجل ما ذكرناه من كون دلالة
الواجب على مقدماته تبعية ومن باب الاشارة فان محاورات الشرع على طبق محاورات
العرف والمعتبر فى الدلالة هو المقصود من اللفظ وهو استدلال حسن لكنا بحيث بان
المامور به ايجاد الطبيعة لا الفرد ولا نقول ان هذا الفرد مما امر به الشارع وايجاد الطبيعة
لا يستلزم خصوصية هذا الفرد فان قلت نعم لكن لما رخص الشارع فى ايجاد الطبيعة مطلقا
وامرنا بايجادها فى ضمن الافراد من باب المقدمة فلا بد ان يكون ايجادها فى ضمن هذا

الفرد مستثنى من الايجادات قلت كاشفا الحجاب عن وجه المطلوب ودافعا للنقاب عن اسرار
المحجوب انه فلا استحالة فى ان يقول الحكيم هذه الطبيعة مطلوبتى ولا ارضى بايجادها
فى ضمن هذا الفرد ايضا لكن لو عصيتنى واوجدتها اعاقبك ما خالفتنى فى كيفية الايجاد
لا لانك لم توجد مطلوبى لان ذلك الامر المنهى عنه شئ خارج عن العبادة فهذا
معنى مطلوبية الطبيعة الحاصلة فى ضمن هذا الفرد لانها مطلوبة مع كونها فى ضمن
الفرد فقد اسفر الصبح وارتفع الظلام فانى كم قلت وقلت ومن ذلك لظهر الجواب عن
الاشكال فى نية التقرب لان قصد التقرب انما هو فى الاتيان بالطبيعة لا بشرط الحاصلة
فى ضمن هذا الفرد المنهى عنه لا فى الاتيان بهذا الفرد المنهى عنه انتهى ح انا اقول قد
عرفت ان ثمرات مثل هذه الالتزامات ملاعبات بالدين وتخريب لبنيان الشرع
المتين الا ترى انك لو امرت عبدا فتقول بان مطلوبى طبيعة اللحم ولا ارضى باتيان
تلك الطبيعة فى فرد اللحم الغصبى لكن لو عصيتنى واتيتنى بها فيه اعاقبك على الفرد و
جزيتك جزاء حسنا على اتيانك لطبيعة اللحم لذمك كل عاقل منصف على التفوه بهذا
النمط من الكلام وهل يجوز العاقل المسلم بان يامر العبد الصالح عبده ان ياتى بامرأة
حتى ينكحها ويقول ان جئت ببنته واخته كنت مستحقا للاكرام والعقاب معا لاجل
الاتيان بالطبيعة الكلية المامور بها والفرد المنهى عنه وهل يجوز عاقل بان يقول الله
تعالى طبيعة العبادة مطلوبتى وان وجدت فى فرد عبادة الصنم وطبيعة الصلوة
مطلوبتى وان كانت مع الريا بالجملة قد عرفت ان الاجماع وادلة العقل والاحاديث
كلها متعاضدة على بطلان الصلوة فى الدار المغصوبة وايضا اشتغال الذمة يقتضى
البراءة اليقينية فما الضرورة داعية الى التزام القول بالصحة بمجرد ارتكاب التمحلات
والتكلفات الباردة لو تمت فرضا لم تفد الا احتمال بحرالقاتى سبب لرفع النقاب
وهتك ستر الحجاب فان الحياء من الايمان والله المستعان قوله نعم لو كانت الصلوة

[illegible]صرة فى الدار المغصوبة اه لا يخفى عليك ان خيال هذا المعاصر انه لو قلنا بوجوب
[illegible]طبيعة ح وحرمة الفرد لزم التكليف بالمحال بخلاف ما اذا لم يكن منحصرا فيه فان وجود
الطبيعة على هذا الفرض لما لم يكن منحصرا فى الفرد الحرام فالتكليف بها لا يستلزم التكليف
بالحرام لا يخفى عليك ان الخيال غير مجد اما اولا فلان حال المتنازع فيه بعينها
حال الشارع اذا امر عبدا باحضار انسان ما فى مكان ونهى عن احضار زيد فيه
بخصوصه فلا يخلو الامر من ان مراد الشارع من احضار انسان اما انسان غير زيد
او اعم منه وغيره على الثانى يلزم ان يكون احضار زيد مامورا به تخييرا ومنهيا
عنه عينا وهو ايضا من قبيل التكليف بالمحال وعلى الاول يكون احضار زيد معصية
محضة لاجل كونه منهيا عنه خارجا عن افراد المامور به وهذا هو المط واما ثانيا
فلان الشارع لما علم ان مطلوبه يحصل بالحرام ايضا سواء كان منحصرا ام لا فقال
له يا عبدى من حيث ان هذا الفرد وسيلة الى حصول مطلوبى لا انهاك عنه
ومن حيث انه حرام اعذبك عليه فاسلك لاصل اشتماله على مطلوبى فمن حيث
اختلاف الجهتين لم يكن فيه اذية فح ما التزم المعاصر والثانى انه لو لم يجز ذلك لما وقع
كثير من العبادات مكروهة فان الاستحالة المتوهمة انما هى من جهة اجتماع الضدين و
الاحكام الخمسة كلها متضادة بالبداهة فلو لم يكن تعدد الجهة فى الواحد الشخصى مجديا
للزم القبح وهو على الشارع الحكيم محال على ان هذا يدل على المط بطريق اولى اذ النهى فى
المكروهات تعلق بالعبادات دون ما نحن فيه اذ العبادة المكروهة اخص من العبادة
الواجبة مطلقا بخلاف ما نحن فيه فان النسبة بينهما عموم وخصوص من وجه اقول
لو تم هذه الحجة لعم ولتم فى اتصاف العبادات الواجبة بالاستحباب ايضا كما يقال يستحب
الصلوات اليومية فى المسجد فان خلاصة الدليل جارية فيه ايضا وقد صرح بذلك
المعاصر ايضا كما سيجئ اقول والجواب الحق الذى لا يعتريه ذلك ولا ارتياب هو ما حققه

المحققون ومحصله انه لا شبهة في ان الاحكام الخمسة بالمعنى المصطلح متـ[ضادة]
لا يمكن الاجتماع بين الاثنين منها فان الواجب بالمعنى المصطلح يوجب استحقاق العـ[قاب]
على تاركه والمندوب مقتض للجواز وعدم استحقاق العقاب فهما متضادان و[كذا]
حال المكروه مع الواجب ونحو ذلك ولذا لم يذهب من العدلية غير الفضل بن [شاذان]
احد الى تجويز اجتماع الاثنين منها وانما هذا المكان انه قبيح من الشارع الحكيم ان
من يترك فعل ويجوزه معا او يامر بفعل حتما او يندب الى تركه معا ومن اجل ذلك
راوا من الشارع انه كثيرا ما يصف الواجب باعتبار بعض الخصوصيات بالاستـ[حباب]
كما تقول الصلوة اليومية في المسجد مستحبة والسجدة على التربة الحائرية مثلا
ونحو ذلك كما انه كثيرا ما نصفه بالكراهة فنقول ان الصلوة اليومية في الحمام مكروهة
ولما كان يعجز ذلك بظاهره على القواعد العدلية التزموا ان مراده من استحباب الصلوة
الواجبة مثلا ترتب زيادة الثواب عليها بنسبة ثواب هذه الصلوة اذا توقع في غير
المسجد وهكذا ولا بعد في تفسير كلام الشارع بذلك فانه لم يثبت كون تلك
الالفاظ في المعاني المصطلح حقايق شرعية على انه لو كان الامر كذلك لزم التاويل لمكان
الادلة فحملوا على هذا المعنى المفسر حيث ترى كثيرا من القائلين بالوجوب التخييري
بين صلوة الجمعة وصلوة الظهر يعبرون بان صلوة الجمعة في زمن الغيبة مستحبة
ويعنون بذلك انه افضل فردي الواجب التخييري وهكذا التزموا ان المراد من كراهة
الصلوة في الحمامات ثوابها اقل بنسبة ثواب هذه الصلوة اذا اتى المكلف بها في غير الحمام
ولا بعد في اخذ الكراهة الواقعة في كلام الشارع بهذا المعنى لما عرفت ولا شبهة انه
الاستحباب والكراهة بذلك المعنى ليسا قسيمين للواجب ليسا متضادين له حتى
يلزم فيه محذور ولم يجئ في كلام الشارع اطلاق الحرام على العبادة الواجبة بحيث
كان الشارع حكم بصحتها مع اتصافها بالحرمة بل كلما وصف بالحرمة حكم ببطلانها

وجوب الاعادة او القضاء الا ترى ان الشارع لما حكم بحرمة الصلوة في حال الحدث
والثوب النجس وفي لباس الحرير والذهب سقطها عن الاعتبار بالمرة وجعل وجودها
كعدمها ولذا لم يدع الضرورة لنا الى تفسير الحرام بالمعنى المصطلح حتى نحتاج من لزوم القبيح
على الله تعالى على انا نقول لما كانت العبرة للمعاني دون الالفاظ لو فسر احد الحرام بمعنى
آخر غير المعنى الحرام المصطلح بحيث لم يكن مضادا للواجب يجوز اجتماع هو والحرام بذلك
المعنى مع الواجب لم ننازعه في ذلك انما نزاعنا في اجتماع الواجب والحرام بالمعنيين
المصطلحين المحققين في الصلوة الواقعة في المكان المغصوب اذا عرفت ذلك فاعلم انه
قال هذا المجيز المعاصر مشيرا الى الجواب الذي حررناه انت خبير بان ذلك مما لا يسمن ولا
يغني فان الترك المطلوب المتعلق بهذا الشخص من الصلوة من جهة هذا النهي لا يجتمع مع الفعل
المطلوب من جهة مطلق الامر بالصلوة مع انك اعترفت بان الخصوصية اوجبت نقصا
لهذا الفرد الموجود عن اصل العبادة فمع هذه المنقصة ما يطلب فعلها بدون تركها
او تركها بدون فعلها او كلاهما فعلى الاول يلزم عدم الكراهة وعلى الثاني عدم الوجوب
وعلى الثالث يلزم المحذور وانت لا يخفى عليك كلامه هذا لا ربط له بغرض المجيب فانك
عرفت ان الكراهة بالمعنى الذي فسرها المجيب به ليس فيه معنى الترك ماخوذا بل
المعنى ان المكروه اقل ثوابا بنسبة الافراد من تلك العبادة فالصلوة مثلا فردان احدهما
الصلوة في المسجد والاخر في الحمام لكن احدهما ازيد ثوابا من الاخر والاخر بعكس هذا كما
يقول بالوجوب التخييري بين صلوة الجمعة وصلوة الظهر في ضمن الغيبة فقوله اما
يطلب فعلها بدون تركها ما معناه ان كان مراده ان الشارع طلب فعل الصلوة في
الحمام ومنع عن تركها لا الى بدل قلنا الامر كذلك قوله فعلى الاول يلزم عدم الكراهة
ممنوع لان اراد بالكراهة المعنى الذي فسرها المجيب وان اراد بها المعنى المصطلح فهو
مسلم لكن هو عين مطلوب المجيب ان اراد انه منع عن تركها مطلقا وما رضي بالبدل

عنها فاما الامر ليس كذلك بل رضى نعم البدل عنها وهى الصلوة فى المسجد وكذا
كلامنا يتمشى على اختيار الشق الثانى من الترديد اعنى قوله او تركها بدون فعلها
بالجملة فان صلوة هذه الصلوة المكروهة بنسبة غير المكروهة حال افراد الواجب التخييرى
فلا حاجة الى تطويل بلا طائل ثم قال هذا المعاصر ان قلت ان المراد بالمعنى ليس هو
الطلب الحقيقى بل هو كناية عن بيان حال الفعل بانه اقل ثوابا عن غيره نقول مع قطع
النظر عن دلالة هذا النهى على طلب الترك قبل هذا الفعل مطلوب الفعل ومطلوب
الترك او مجتمعهما الى آخر ما ذكرناه انتهى اقول قد عرفت ان الامر الباعث للعالمية على اختيار
الكراهة بالمعنى الذى تلونا عليك وباقى كلامه اعادة بلا فائدة ثم قال على انا نقول
ترك الفعل لكونه اقل ثوابا واختيار ما هو اعلى منه انما يصح فيما له بدل اما ما لا بدل
له كالصيام المستحبة فى السفر على القول وصلوة الركعتين فى الاوقات المكروهة فان
الصيام والصلوة مستحبة دائما فلا يتصور لهما البدل فلا يجرى فيه ذلك التوجيه
انتهى محصلا اقول تفسير الكراهة بالمعنى المبحوث عنه ليس موقوفا على ان يكون للعبادة
بدل بمعنى عدم اجتماع البدل والمبدل منه فى الفعل فان مطلوبنا ان الصوم
المتطوع فى السفر اقل ثوابا من الصوم المتطوع فى الحضر وكذا صلوة الركعتين فى الوقت
المكروه مطلوبا للشارع ايضا اقل ثوابا منها فى غير ذلك الوقت وان كان صوم السفر
وصلوة الركعتين فى الوقت المكروه مطلوبا للشارع ايضا فان جمع بينهما فوز على فوز
والا فله حظ ما فعل على حسب تفاوت الدرجتين وكلما تفوه به مولينا المعاصر فى ذلك
المقام مع بسط من الكلام انما نشا من زعمه انه لا بد للكراهة من معنى يكون بحسبه ترك
المكروه راجحا على الفعل على الاطلاق وقد عرفت ان الامر ليس كذلك بل المراد منها هو
اقلية الثواب مع كون العبادة مطلوبة وراجحة فى الجملة اما ما قال هذا المعاصر من ان
الصوم يوم الغدير واول رجب وايام البيض وايام المخصوصة من شعبان مع عدم اتفاق

كونها فى السنة الآمرة مكروهة فى السفر والحال انها ليس بها بدل حتى يقال انها اقل
ثوابا بالنسبة الى البدل ففيه ما قد عرفت ان اقلية الثواب لا يقتضى بدلا آخر من جنسه
فى تلك السنة بل يكفى لاقلية الثواب ان يكون ثوابها اقل من ثواب صوم يوم
غدير آخر فى سنة اخرى اذا اتفق فى حال الحضر بل الاقرب من ذلك ان يقال ان
غرض الشارع من الحكم بكراهة الصوم فى السفر ان ثوابها اقل بالنسبة عبادات اخرى اذا
كان يمنع عنها الصوم فى السفر وافطار شكر الله تع على تخفيف التكاليف فى السفر على انا نقول
النقض باجتماع الوجوب مع الكراهة والندب معها انما يلزم على القاعدة الرابعة من ان
العبادة لا يقع الا راجحة اما لو التزمنا انها مع الكراهة لا تبقى راجحة كما سيلوح من الكلام
هذا المعاصر فلا نقض فان الاستحالة عندنا انما هى اجتماع الوجوب والندب مع الكراهة
مع بقاء معنى الوجوب والندب اما اذا قلنا ان الوجوب لا يبقى واجبا مع الكراهة
فلا نقض ولا استحالة اصلا بل لو التزم احد ان الغصب الذى يتحقق فى ضمن الصلوة
لا يكون حراما او ان الصلوة لا يبقى واجبة فلا كلام لنا معه لان المتنازع فيه انما
هو اجتماع الوجوب والحرمة فى شئ واحد معا لا وجود احدهما او ارتفاع الآخر بالجملة
اذا قامت الادلة ونطقت البراهين على استحالة القبيح على الله تع وكان فى طلب
الفعل الخاص طلب تركه معا فى زمان واحد لزوم قبح بالبداهة العقلية لزم ان يكون
لاستحباب الفعل الواجب لكراهته معنى صحيحا حتى يجوز على الله تعالى اسناد
ذلك وهو ليس الا ما نبهنا به وتلونا عليك واذا عثرت على هذا فاعلم ان هذا
المعاصر قال بعد ذلك فان قلت فما تقولون انتم فى العبادات المكروهة تحمل ترجيح
فعلها على تركها او بالعكس ثم اجاب عن ذلك بعبارة مطنبة حاصلها ان العبادة
مع الكراهة لا يبقى راجحة بل يكون تركها راجحا فان كان لها بدل كالصلوة فى الحمام
فليات بالبدل وان لم يكن لها بدل كالصيام فى الايام المكروهة والنافلة فى الاوقات

المكروهة فنقول هي اما مباحة او مكروهة على ما هو المصطلح فيكون تركه راجحا
فعله بل الثاني هو المتعين هنا لئلا يخلو النهي عن الفائدة على ظاهر اللفظ فيغلب
المرجوحية الحاصلة بسبب الخصوصية على الرجحان الحاصل لاصل العبادة و
ولذلك كان المعصومون يتركون تلك العبادات وينهون عنها والا فلا معنى
لتفويتهم ذلك الرجحان والمثوبة على انفسهم وعلى شيعتهم بمحض كونها اقل ثوابا من
ساير العبادات سيما اذا لم يتداركه بدل كما عرفت ثم قال فان قلت فكيف يمكن
بهانية القربة وكيف يصير ذلك عبادة مع ان العبادة لا بد فيها من رجحان جزما
ثم اجاب بما حاصله ان لقدر المسلم اشتراط الرجحان في اصل العبادة اما لزومه لذلك
في جميع الخصوصيات فلم يثبت اما قصد القربة فهو ايضا يمكن بالنسبة الى العبادة وان كان
لم يحصل القرب لعدم استلزام قصد التقرب وصول القرب فاكثر العبادات خالية
عن الصحة بل يستحق بها العقاب الا ترى ان الامام موسى بن جعفر ع كان يترك النوافل
اذا اهتم او اغتم فترك المخاطبة مع الله متكاسلا اولى من فعله ولو كان فيه رجحان
لما تركه عليه السلام ومع ذلك فلا ريب في صحتها لو فعل بهذه الحالة وان ادى ذلك
الى الاقلية ثوابا كما لا يخفى وجواز قصد التقرب بها انتهى بعض كلامه قد عرفت ان
الكلام في هذا المقام انما كان في اجتماع حكمين من تلك الاحكام المتضادة لا امكان
وجود واحد منهما ورفع وجود واحد منهما ورفع وجود الاخر بالانزاع فيه وكلامه
انما يدل على الثاني لا الاول فان حاصل قولك ان العبادة اذا اتصف بالكراهة
يكون تركها اولى وفعلها مرجوحا ولا شك ان فعل العبادة اذا صار مرجوحا لا يكون
مندوبا ولا واجبا لكون الرجحان معتبرا فيهما بالجملة انت كنت مستدلا على جواز اجتماع
الوجوب مع الحرمة بجواز اجتماع الوجوب مع الكراهة والندب معهما والحال ان كلامك على
ان الوجوب وكذا الندب لا يبقى مع الكراهة فان كان هذا الاستدلال الزاميا بناء

على قولهم ان العبادة لا يكون الا راجحة فقد عرفت جوابهم بتصرفهم في معنى الكراهة
وان كان على سبيل التحقيق تلا يتم لانك اخترت ان الوجوب والندب لا يبقى مع الكراهة
بل كانك ناقض لدليلك في المعنى وكانك قلت اني لا اسلم اجتماع الوجوب مع الكراهة
بل الكراهة صادفت افتقارهم الوجوب كذا الندب غاية الامر انهم اجابوا بنفي الكراهة
بالمعنى المصطلح وانت اجيب بافكار معنى الوجوب والندب فسقط الدليل بكل وجه
واما ما اخترت من ان العبادة قد يكون تركها اولى وراجحا من الفعل فنحن لا ينكر ذلك
بل نقول ان بعض افراد العبادة يكون حراما فلم لا يكون مكروها لكن الظاهر من كلامهم
ان العبادة المقربة للعبد الى الله تع لا بد ان يكون راجحة واذا كانت راجحة فلا بد ان لا
يكون مكروهة ولا حراما بالمعنى المصطلح كالصلوة الواجبة في الحمام اما اتصاف بعض النوافل
من الصيام والصلوة بالكراهة فان ثبت بدليل قطعي ان تركها مطلوب لله تع فينبغي ان لا
يصح اصلا لفقدان التقرب فيها والا يلزم القبح على الله تع والا تعين ان الكراهة بمعنى
انها اقل ثوابا وترك المعصومين ع بعض النوافل لا يدل على ان تركها كان افضل لاندلم
يثبت ان المعصوم يأتي بجميع المندوبات كيف وتركها الاولى منهم من المسلمات عند الامامية
وكان النبي يفطر يوما عند يدة حتى يقال انه لا يصوم تطوعا بعد ذلك والحال ان الصوم
مستحب دايما ويمكن ان يكون هذا الترك من المعصوم بارادة فعل ما هو افضل من ذلك
او له الراحة وتحصيل النشاط على العبادة بعد ذلك سلمنا لكن لا ضير في ان بعض العبادة
الواجبة والمستحبة لا يبقى واجبة او مستحبة بنسبة بعض الاشخاص وبعض الازمان
قوله فلم يثبت اقول هذا غير مسموع ان العبادة عبارة عن حكم شرعي يكون لغرض
الاهم منه الاخرة اما لجلب المنافع فيها او لدفع الضرر فلو فرضنا انه لا يوجد في امر خاص
معنى العبادة لم يكن فردا من العبادة لان فرد الكلي لا بد ان يصدق الكلي عليه كما هو ظاهر
قوله وان لم يحصل القرب الخ هذا ليس بقابل للاصغاء لان قصد التقرب مما لا يجل الا لله

العابد مشتمل بذلك الفرد من العبادة وهذا الفرد مرغوب فيه مطلوب للشارع
فالتقرب فيها حاصل لا محالة لانه لا معنى من نية التقرب الا ذلك وان لم يكن هذا الفرد
مامورا به مرغوبا فيه بل كان تركه مطلوبا للشارع فنية التقرب به يكون من قبيل التشريع
لان التقرب على الترك وهو يتقرب بعكس ما امر الله به قوله اكثر العبادات خالية عن الصحة
اقول هذا انما يكون بتفويت بعض شرايط العبادة او اختلال جزء منها فلا نسلم ان هذا
الفرد من العبادة مامور به بل ليس هذا فردا من العبادة المطلوبة قوله ومع ذلك فلا ريب
فى صحتها اه هذا من الاوهام الباطلة لان تلك العبادة لا تخلو اما انها مامور من قبل الشارع
ام لا فان كانت مامورا بها فلا نسلم ان يكون تركها مطلوبا للشارع والا لزم التناقض والتضاد
اللهم الا لتحصيل ما هو افضل من ذلك فيكون من قبيل الواجب والمستحب التخييري واذا
كانت مامورا بها فيكون فعلها راجحا وان لم يكن مامورا بها كان فعلها بنية الامتثال
والتقرب تشريعا محرما وهذا عندى ظاهر لا سترة فيه ثم قال اما الفرايض فعدم
جواز تركها مع ذلك فانما هو لحماية الحمى لئلا يصير سبيل تسويل النفس مكيدة
الشيطان فان اكثر احكام الشرع من هذا الباب كتشريع العدة مطلقا وان كانت العلة
فيها عدم اختلاط الانساب انتهى محصله ولا يخفى عليك انما طلب الشارع من المكلف
الصلوة فى الحمام لانها محصلة كانت ومنع من تركها كانت واجبة فلا معنى لالتزام رجحان
الترك ثم التزام حرمته فى صلوة واحدة شخصية والجواب الاخر عن النقض باجتماع الوجوب مع
الكراهة ان المراد بكراهة العبادة مرجوحيتها بالنسبة الى غيرها من الافراد فرجحانها
ذاتى والمرجوحية اضافية ولا منافاة بينهما كالقصر فى المواطن الاربعة فهو مرجوح بالنسبة
الى التمام مع كونه احد فردى الواجب المخير كاجتماع الوجوب النفسى مع الاستحباب بالغير
كاستحباب غسل الجنابة للصلوة المندوبة على القول بوجوبه لنفسه وبالعكس ومحل
الفرق بين هذا الجواب والجواب الاول ان بناء هذا الجواب على بقاء الكراهة على المعنى

المصطلح وهو ما يكون فعله مرجوحا فى الجملة والقدر المتصرف فيه هو ان الكراهة التى هى
قسيم للاحكام الاربعة الباقية بمعنى مرجوحية الفعل بنسبة ذات المكروه اى يكون
فعله مرجوحا على الاطلاق بخلاف هذه الكراهة فانها بمعنى مرجوحية الفعل بالنسبة
الى الغير وان كان المكروه بذلك المعنى راجحا بالنظر الى نفس ذاته بل راجحا بخلاف
الجواب الاول فانه هجر معنى الكراهة بالمعنى المصطلح بالمرة واطلاقها على لازم المعنى
المصطلح اعنى قلة الثواب فتفطن واورد على هذا الجواب المعاصر العزيز اليه ما محصله
ان رجحان الفرد الراجح قد يكون بقدر ما يقتضيه نفس الطبيعة كالصلوة فى البيت
فان رجحانها على الصلوة فى الحمام انما هو بقدر ما تقتضيه طبيعة الصلوة فلا بد
ان لا تقتضى طبيعة الصلوة ذلك القدر من الرجحان فى الحمام فيكون الصلوة فى الحمام
بطبيعتها ايضا ناقصة مرجوحة كما كانت راجحة فلزم ان يكون الصلوة فى الحمام راجحة
ومرجوحة بالنظر الى ذاتها فيعود المحذور ولو قيل باستناد هذه المنقصة الى الفرد
دون الطبيعة قيل المجيب لا يعتبر تعدد الجهة انتهى محصل بعض كلامه اقول ان المجيب انما
لا يعتبر تعدد الجهة اذا اجتمع الوجوب مع الحرمة كما هو المتنازع فيه اذ يستحيل على
الله تعالى ان يطلب من العبد ما يكون فيه شائبة من القباحة والمفسدة واما
اجتماع تعدد جهة الوجوب والندب هكذا اجتماع الوجوب مع الكراهة فلا ينفيه
ولا يرى فيه باسا ثم قال ما حاصله انا سلمنا انه راجح بالذات ومرجوح بالنسبة
الى الغير لكنا نقول اما ان يكون فعل ذلك مطلوبا او تركه اذ كلاهما الى الاخر ما ذكرنا
فى رد الجواب الاول قول قد عرفت الجواب عن هذا الترديد وظنى ان بناء امثال تلك
المقالات على اخذ الكراهة بالمعنى المصطلح وقد عرفت ان الامر ليس كذلك ثم قال ما حاصله
انه لا فرق بين قولنا لا تصل فى الدار المغصوبة ولا تصل فى الحمام وانت تعلم ان الفرق
واضح فان قولنا لا تصل فى الحمام بمنزلة قولنا لا تصل صلوة الظهر يوم الجمعة على القول

بالوجوب التخييري وقولنا لا تصل في الدار المغصوبة بمنزلة قولنا لا تصل صلوة الظهر بناء على القول بوجوب الجمعة عينا بالجملة معنى لا تصل في الحمام انه لا تصل مع تلك في البيت والمسجد الا صلّى في الحمام فان الصلوة في الحمام لا تخلو من جهة حسن بخلاف لا تصل في الدار المغصوبة فان معناه لا تصل فيها فانها قبيحة فاسدة ويظهر من كلام هذا المعاصر ان من مواضع النقض ايضا الوجوب في نفسه مع وجوبه للغير كوجوب غسل الجنابة على القول بوجوبه في نفسه وقت وجوب الصلوة وكذا الوجوب في نفسه مع الاستحباب بالنسبة الى الغير او الاستحباب في نفسه مع الوجوب بالغير وظني ان كل ذلك مما لا باس فيه وليس في واحد منها شائبة مفسدة بخلاف اجتماع الوجوب والحرمة وقد عد ايضا من مواضع النقض تداخل الاغسال الواجبة والمستحبة وكذلك الوضوءات ولا يخفى عليك ان معنى التداخل ليس الا ان الغسل الواحد يقوم مقام الاغسال في الامتثال وسقوط الطلب في رفع العقاب على الترك وترتب الثواب على الفعل وهذا المعنى مما لا يابى عنه العقول السليمة الحجة الثالثة للمجوزين هو ان السيد اذا امر عبده بخياطة ثوب ونهاه عن الكون في مكان مخصوص ثم خاطه في ذلك المكان فانا نقطع انه مطيع عاص من جهتين فليكن كذلك حال الصلوة في المكان المغصوب والجواب ان الظاهر من حال الامر ان المطلوب بالذات له انما هو تحصيل الثوب المخيط وانما امر العبد بالخياطة لانها وسيلة الى تحصيله فحال الخياطة كحال قطع الطريق للحج فمعصية العبد في الخياطة لا يقدح في حصول المطلوب بالذات للمولى وهذا لا يتصور في صورة الصلوة في المكان الغصبي لانك عرفت ان هناك فرد الصلوة يكون منهيا عنه ولا يكون بمنزلة الوسيلة الى الصلوة وايضا صحة العبادة عبارة عن مطابقة الامر ونفس الامتثال فلذلك اذا لم يكن مطابقا للامر يسقط عن درجة الصحة والاعتداد بخلاف تحصيل الثوب المخيط فان العبد وان صار عاصيا في نفس الخياطة الا

ان غرض المولى حيث حصل يقال من هذه الحيثية انه اطاع المولى حيث حصل غرضه فالصحة هنا ليس بمعنى الصحة في العبادة فان غرض الشارع الحكيم المستغني على الاطلاق من العبادة ليس الا الامتثال بخلاف غرض المولى وايضا اذا فرضنا ان الخياطة في مكان معين كانت قبيحة متضمنة لمفسدة وكان المولى ممن لا يعزب عنه شيء وكان لا يرضى بالقبايح فلا بد ان يقال ان العبد كان عاصيا محضا من جميع الوجوه لانا نعلم بالضرورة ان امر المولى انما تعلق بخياطة غير الخياطة في ذلك المكان وان هذه الخياطة لما تعلق بها نهي فذلك المولى عقلا وقد سلم المعاصر انه يجوز ان مراد المولى الخياطة في غير ذلك المكان لكن الامر كما قال المجيب ... مطيعا ... ذكر ان بعض الفضلاء اورد مثالا غير مثال الخياطة هو اشد الانطباق على المطلوب من مثال الخياطة وهو ان المولى امر عبده ان يمشي خمسين خطوة كل يوم ونهاه عن الدخول في الحرم فمشى العبد في الحرم كذلك فلا شبهة انه مطيع عاص معا ولا يخفى عليك ان الله تعالى اذا امر عبدا ان يمشي خمسين خطوة ونهاه عن الدخول في المكان المغصوب يقطع كل عاقل ان مراد الله تعالى من المشي انما هو غير ما على المكان الغصبي فاذا لم يتعلق الامر بالمشي في المكان الغصبي كيف يقال ان العبد ممتثل في المشي الذي لم يتعلق به امر اصلا وكيف يقال ان العبد متقرب الى الله تعالى باتيان ذلك المشي المبغوض الظاهر ان احدا من العلماء من اهل الانصاف لا يرتضي ذلك **فائدة جليلة** اعلم ان مفاد هذا البحث ونتيجة هذه المقدمات هو استحالة كون الفعل الواحد مامورا به ومنهيا عنه ولا يلزم من ذلك رجحان جانب النهي والحكم بالبطلان فانه كما يحتمل ان يكون هذا الفرد من الصلوة منهيا عنه كذا يحتمل ان يكون ذلك من الفرد من الغصب مامورا به مستثنى من الغصب الحرام كما ذهب اليه بعضهم مع قوله باستحالة اجتماع الامر والنهي قيل ويؤيده بعض الاخبار الدالة على ان الناس من لا يرى حقا في الصلوة فلا بد من المرجحات الخارجية على البطلان وقد ذكرنا في ذلك وجوها غير سديدة الا

ان ايضاً انك قد عرفت ان اجماع الامامية كما ادعاه كثيراً من الفقهاء منعقد على بطلان
الصلوة في المكان المغصوب والاحاديث المزبورة وآثارهم كلها دالة على البطلان الصلوة وانها
غير مقبولة وهكذا الادلة العقلية الدالة المذكورة في عنوان المبحث بحذ لغيرها
ينادي باعلى صوت بان الصلوة في المكان المغصوب ليس مما تعلق به امر لاجل انه
قبيح فيكون غير مامور بها وكل عبادة غير مامور بها باطلة بالاتفاق فبعد تسليم استحالة
اجتماع الامر والنهي نظراً الى تلك الادلة الكلام في صحة الصلوة وبطلانها من قبيل
القول بوجود الحادث مع التردد في وجود حوادثه لان مفاد تلك الادلة كما هو القول
باستحالة اجتماع الامر والنهي كذا القول ببطلان الصلوة وايضاً لو يلاحظ ان ترجيح
الغصب امر عقلي بخلاف حسن الصلوة فانه سمعي محض وايضاً حرمة الغصب لاجل مراعاة
جانب العبد من حقوق الناس والعبادة امتثال محض لا يفتقر اليه الغني على الاطلاق
فالتزام بطلان الصلوة اقرب من ان يقال ان بعض افراد الغصب معلوم القبح بالفعل
حسن بمجرد الاحتمال ومعلوم من قوانين الشرع ان مراعاة حقوق العباد اهم من الحقوق
الالهية فانها مبنية على التخفيف ايضاً يؤيد ما قلنا بطلان الصلوة في الحرير المحض و
لباس الذهب والتجنب من الانائين المشتبهين والامرأتين المشتبهتين ونحو ذلك
تنبيه قد عرفت ان هذه المشاجرة انما هي في صورة كانت المامور به غير جهة
المنهي عنه بحيث يصح افتراق كل واحدة من الجهتين من الاخر اما اذا كان الافتراق
من احدى الجهتين فقط كما نقول صل ولا تصل في الحمام فالامر ايضاً عندي كذلك
بل الاوضح من المتنازع فيه بقي الكلام في جهتين لا يصح الانفكاك بينهما اصلاً كمن
دخل داراً قوم غصباً فانه مامور بالخروج وهو لا يخلو عن التصرف المنهي عنه وقد وقع
الاختلاف فيه فذهب بعضهم الى ان الخروج واجب بدون ان يكون منهياً عنه
والبعض الاخر ذهب الى انه معصية بدون ان يتعلق به النهي وقال الاكثرون انه واجب

وحرام معاً وهذا وان كان تكليفاً بالمحال لكنه جاز بسوء اختيار المكلف كما يقال ان الحج
واجب على المستطيع بعد ذهاب الاستطاعة والاظهر عندي ان الخروج اذا كان بنية
الامتثال نادماً على ما فعل فهو واجب مطلوب للشارع ولا لزوم التكليف بالمحال واما
اذا خرج بدون نية الامتثال فلا شبهة ان كل تصرف في المكان المغصوب حرام ومن
جملته الخروج فيكون معصية كالدخول والله يعلم بالصواب **فصل** في ان النهي
هل يدل على الفساد ام لا اختلف الناس فيه وقد عرفت فيما سبق معنى الفساد
اعني عدم سقوط التعبد وعدم موافقة الامر وستعرف انحاء تعلق النهي بالعبادة
والمعاملة فجماعة من الاشاعرة كالقفال والغزالي وجماعة من الحنفية وجماعة
من المعتزلة كابي عبد الله البصري وابي الحسن الكرخي والقاضي عبد الجبار على انه
لا يدل مطلقاً ويظهر من شرح المسلم انه مذهب معتبري الحنفية ومذهب
ابن الحاجب من العامة والسيد المرتضى منا انه يدل مطلقاً لكن السيد قال انه
شرعاً لا لغة وقيل ابن الحاجب ايضاً كذلك ويظهر من العدة للشيخ انه ايضاً يقول بتعميم
الفساد في العبادة والمعاملة جميعاً وهو مختار الشهيد في القواعد والمحقق الشيخ علي
بشرط عدم رجوع النهي الى وصف غير لازم ومختار الرازي مع ذلك الشرط قيل ونقل
في الوجيز عن الشافعي وقال العلامة في النهاية عليه جمهور فقهاء الشافعية ومالك
وابو حنيفة واهل الظاهر وكافة وجماعة من المتكلمين فلو صح ما نقل عن شرح المسلم
لزم ان يكون مذهب معتبري الحنفية خلاف ما ذهب اليه امامهم ابو حنيفة
وهذا ليس امراً بديعاً كما لا يخفى على المتتبع والقول الثالث التفصيل وهو الدلالة مطلقاً
في العبادات لا في المعاملات وهو مختار الرازي في المحصول والعلامة والمحقق و
كثير من المتاخرين منا لكن يظهر من نهاية العلامة ان هذا انما هو اذا كان النهي
عن نفس العبادة او بوصفه اما اذا كان متعلقة بغيره كالنهي عن الصلوة في الاماكن

المكروهة والاوقات المكروهة فلا يدل على الفساد خلافا للشيخ ابى جعفر الطوسى من
علمائنا ومالك واحمد وبالجملة المذهب المختار ان النهى يقتضى فساد ما تعلق به من العبادات
على ما تفصيل سياتى فاعلم انه لا يخلو اما ان النهى اما تعلق بنفس العبادة كالنهى المتعلق
بصلوة الحايض وصومها ونحو ذلك واما بجزئها كالنهى المتعلق بقراءة العزايم فى الصلوة
فان القراءة جزء الصلوة او بشرطها كالطهارة بالماء المغصوب فان الطهارة شرط للصلوة
حال كونها من المغصوب منهى عنه وكاللباس الغصبى او بوصفها الداخلى كالجهر وقت
الاخفات وبالعكس او بوصفها الخارجى كالصلوة فى الدار المغصوب فان الغصبية المنهى
عنها خارجة عن حقيقة الصلوة من حيث هى وان كانت باعتبار الفرد الغصبى جزء من الصلوة
المخصوصة او الشىء مفارق كالنهى عن النظر الى المراة الاجنبية فى الصلوة ومن هذا القبيل
قول آمين فيها بل يمكن ان يقال ان التختم بخاتم الذهب ايضا كذلك اعلم ان توزيع متعلق النهى
بهذا النحو انما فعلنا تبعا لبعض المعاصرين وان كانت التفرقة على الوجه المزبور بين بعض الاقسام
مع بعض اخر محل بحث والظاهر ان كل من يقول ببطلان العبادة بتعلق النهى بها يقول
ببطلانها بكل انحاء التعلق المشار اليها لاستلزامها كون الصلوة منهيا عنها كما هو ظاهر
سوى الاخير فان فيه كلاما سياتى والدليل على ما قلنا ان المنهى عنه ليس بمراد للشارع
والعبادة سواء كانت واجبة او مندوبة مطلوبة للشارع فبالشكل الثانى حصل ان
المنهى عنه ليس بعبادة ولا معنى لصحة العبادة مع عدم كونها عبادة لانتفاء المقيد
بانتفاء المطلق وايضا قد عرفت ان صحة العبادة عبارة عن موافقة الامر والنهى عنه ليس
بمامور فلا يوجد معنى الصحة فيه واما النهى الاخيرة ففيها اختلاف فذهب بعضهم منهم
العلامة الى ان المنهى عنه لما كان خارجا عن حقيقة العبادة فلا يلزم من فساد المنهى
عنه فساد العبادة وقال بعضهم انه تفسد العبادة لانه يفهم منه ان ترك المنهى
عنه من شرط صحة العبادة فلا يمكن تحقق العبادة مع وجوده والظاهر ان كلما

تعلق به النهى بخصوصية الصلوة كقول آمين فيها او التكلم بحرفين فهو يبطل الصلوة
ولان استبعاد ومنه انه من شرائط صحة الصلوة واما ما لم يكن له خصوصية بالصلوة كالنظر
الى الاجنبية فلا يستلزم بطلان الصلوة والله يعلم واما النهى المتعلق بالمعاملات
فهو ايضا على انحاء الاول ان يتعلق بنفس المعاملة كنكاح الخامسة لمن عنده اربع
وبيع العبد السفيه والثانى ان يتعلق بجزئها كبيع الغاصب مع جهل المشترى والثالث
ما يتعلق بالشرط كبيع الملاقيح فان القدرة على التسليم حال المبيع شرط وهى مفقودة
هنا والرابع ما يتعلق النهى بالشرط باعتبار الوصف كالذبح بغير الحديد من غير
الضرورة الخامس النهى باعتبار الوصف اللازم كالنهى عن بيع الذهب عن البيع المشتمل على
الربوا السادس النهى باعتبار الوصف الخارج كذبح مال الغير وبيع العنب ليعمل خمرا او الة
النهى باعتبار شىء مفارق اتحد معه فى الوجود كالنهى عن المكالمة مع الاجنبية واجراء
صيغة البيع معها على القول بكون المعاطاة بيعا او كالبيع وقت النداء على الاحتمال من الفا
النهى باعتبار شىء مفارق غير متحد معه كالنظر الى الاجنبية حال البيع والظاهر ان
هذين القسمين من النهى لا يوجب الفساد كما عرفت من رأى العلامة ايضا اما
الاقسام الاخر فالقول التفصيل فى ذلك ان العقل لا يابى ان يكون النهى متعلقا بواحد
من المعاملات على بعض الوجوه المزبورة ومع هذا يترتب عليه الاثار وقد عرفت ان الصحة
فى المعاملة عبارة عن ترتب الاثار المطلوبة عنها عليها وقد يوجد على طبق هذا فى السمع
ايضا فان ازالة النجاسة عن الثوب والبدن بالماء الغصبى منهى عنه ومع هذا اذا يطهر
الثوب والبدن من ذلك الماء يترتب عليه الاثر المطلوب من التطهير وهكذا وطى الزوج
زوجته حالة الحيض منهى عنه لكن مع ذلك يترتب عليه الاثر من وجوب المهر والحاق
الولد ونحو ذلك وكالذبح بسكين الغير فان الذبيحة يحل لكن هنا اخبار كثيرة تدل
على ان النهى يدل على بطلان المعاملة راسا وهذا يوجد كثيرا فى اخبارهم عليهم السلام

وقد ذكر يسيرا منها صاحب الوافية خوفا من التطويل طويت الكشح عن ذكرها وايضا لا زال السلف كانوا متمسكين بورود النهى على فساد المعاملة ولاجل ذلك ادعى بعضهم الاجماع على دلالة النهى على الفساد مطلقا واعتذر بعضهم بان التمسك بذلك مخصوص بما يتعلق بالبيع والنكاح لان النهى هنا يدل على انه خارج من قوله تع احل الله البيع واوفوا بالعقود وبالجملة فنحن فى ذلك من المتوقفين فما دام لم يقم قرينة من العقل والنقل الدالة على فساد المعاملة او عدم الفساد لم يحكم باحدهما

فصل فى التضاد بين تحريم الوصف الملازم ووجوب الاصل وهو مذهب الشافعى خلافا لابى حنيفة وصورة المسئلة انه اذا وجب الصوم وحرم ايقاعه فى يوم العيد او وجب الطواف ونهى عن ايقاعه مع الحدث فعند ابى حنيفة الصوم من حيث انه صوم مشروع مطلوب ومن حيث انه واقع فى يوم النحر مشروع وهكذا حال الطواف والبيع من حيث انه بيع مشروع ومن حيث وقوعه مقرونا بشرط فاسد وزيادة فى العوض فى الربويات منهى عنه والطلاق من حيث انه مشروع ومن حيث وقوعه فى الحيض منهى عنه وحرائة الولد من حيث انه حرامه مشروع ومن حيث وقوعه فى غير المنكوحة وزعم ان ذلك يوجب فساد الوصف لا انتفاء الاصل فجعل الحرام ايقاع الصوم فى يوم النحر لا الصوم الواقع فيه وعند الشافعى لا تفاوت بين تحريم الاصل والوصف وهذا مذهب الشافعى منقوض بطلاق الحايض فانه يقول بوقوع الطلاق فى حال الحيض مع كونه منهيا عنه ومذهب ابى حنيفة ببطلان صلوة المحدث مع تعلق النهى بها باعتبار الوصف والحق هو ما ذهب اليه الشافعى كما هو راى العلامة فى النهاية بعدم الفرق بين قولنا حرمت عليك الصوم فى هذا اليوم وحرمت ايقاع الصوم فيه واذا كان فعل محرما كان ذلك مضادا الوجوبه ومن هنا يظهر ان راى بعض المعاصرين ومن يحذو حذوه فى باب صحة طبيعة الصلوة مع حرمة فرد الصلوة فى المكان الغصبى ماخوذ

عن راى ابى حنيفة وقد عرفت مفاسده فى ذلك الباب فى فصل امتناع تعلق الامر والنهى بشئ واحد وعند الامامية لا يصح طلاق الحايض فلا نقض عليهم بوجه

فصل النهى لا يدل على الصحة خلافا لابى حنيفة وتلميذه محمد بن الحسن واحتجا بان النهى لا يخلو اما انه تعلق بالمعنى بالمعنى الشرعى ام لا الثانى باطل لثبوت الحقيقة الشرعية وايضا لا معنى للنهى عن الامساك اللغوى فى يوم النحر وكذا عن الدعاء فى ايام الحيض فتعين الاول فلو لم نقل بصحة الصوم الشرعى يوم النحر مثلا كان النهى عنه عبثا لانه من قبيل ان يقال للاعمى لا تبصر ونقض ذلك بقوله ص دعى الصلوة ايام اقرائك ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم ونهيه عن بيع الملاقيح ونحو ذلك واجابوا عن ذلك بالاعتساف والظاهر ان المراد من قوله ص ان لا تفعلى الافعال المخصوصة بنية القربة فانها منهى عنها فلا يوجب القربة وكذا المراد بلا تنكحوا ان لا تستحلوا بايقاع الصيغة ما نكح اباؤكم وهذا معنى صحيح لا غبار عليه

باب المندوب وهو ما يستحق فاعله الثواب ولا يستحق على تركه العقاب ويقال له المرغب فيه والنافلة والمستحب والمتطوع والمسنون والاحسان اما المندوب فمن جهة انه المدعو اليه لان الندب بمعنى الدعاء واما المرغب فيه فلان الشارع وعد المكلف على فعله الثواب والنافلة لانها طاعة غير واجبة والمستحب لان الله تع احبه والمتطوع لان المكلف انقاد الى الله تع بفعله مع انه مخير فيه من غير حتم والسنة لانه طاعة غير واجبة والاحسان لانه نفع يصل اليه اذا عرفت ذلك فاعلم انه ذهب المحققون الى المندوب غير مامور به حقيقة وخالف فى ذلك الكرخى وابو بكر الرازى من الحنفية واستدلوا بان الامر حقيقة للوجوب فلو كان المندوب مامورا به كان واجبا وهما متضادان قول المندوب ان لم يكن مامورا بصيغة الامر لكنه مطلوب للشارع سواء كان بالصيغة او بنحو طلب اعلى سبيل الاولوية دون الحتم كما ان الواجب ايضا ليس منحصرا فيما يكون متعلقا بصيغة الامر ايضا المندوب هل

هو تكليف ام لا قال الاستاذ ابو اسحق نعم لانه لا يخلو من كلفة ومشقة فان فعل كانت
الكلفة في فعله وان لم يفعل ففي فوات الثواب وقال الباقون ليس فيه كلفة لانه لما لم يكن
في تركه حرج كان كالمباح وايضا اختلفوا في ان المندوب هل يجب بالشروع ام لا
فذهب ابو حنيفة الى انه يجب والشافعي والامامية على انه لا يجب لنا قوله عم الصائم
المتطوع امير نفسه ان شاء صام وان شاء افطر ولانا نفرض البحث اذا نوى صوما نفلا [?]
يجوز له تركه فعند الشروع يجب ان يتم الصوم على هذا الوجه لقوله ص لكل امرء ما نوى
ولانه لم يكن واجبا قبل الفعل فهكذا حاله عملا بالاستصحاب اما المكروه فهو ما يمدح تاركه
ولا يذم فاعله وهو منهي عنه على الاصح كما ان المندوب مامور به وانه ليس بتكليف
خلافا للاستاذ والكلام فيه كالكلام في المندوب المباح ما لا يتعلق بفعله وتركه
مدح ولا ذم والاصح انه حكم شرعي خلافا لبعض المعتزلة قالوا ان المباح ما انتفى الحرج
في فعله وذلك ثابت قبل الشرع اقول قد عرفت ان الحكم قد يستفاد من العقل وهذا
لا يستلزم ان لا يكون شرعيا كوجوب العدالة وحرمة الظلم مسئلة اختلف في ان
المباح هل هو مامور به فنفاه الجمهور خلافا للكعبي لان الامر طلب وهو يستلزم ترجيح
المامور به على مقابله والمباح لا ترجيح فيه لتساوي طرفيه فلا يكون مامورا به احتج الكعبي
بان كل مباح ترك حرام فان السكوت ترك للقذف وكل ترك حرام واجب قد عرفت
فيما سبق الجواب بما لا مزيد عليه اعلم ان مباحث هذه الاحكام الثلثة لقلة مباحثها
ذكرنا في باب واحد فلا نفصل **باب** اذا عثرت على الاحكام الشرعية وما يتعلق
بها فاعلم ان من جملة الاحكام الوضعية السبب السبب يطلق في اللغة على ما يمكن
التوصل به الى مقصود ما ولهذا يسمى الحبل سببا والطريق سببا لما امكن التوصل
به الى مقصود وفي الشرع هو الوصف الظاهر المنضبط الذي دل الدليل السمعي على كونه
معرفا لحكم شرعي بحيث يلزم من وجوده وجوده ومن عدمه عدمه وتخلف الحكم عنه

يكون اما لوجود مانع او فقد شرط فالحكم الوضعي هو دلوك الشمس فانه سبب لوجوب
الصلوة والحكم الشرعي هو وجوب الصلوة قال شمس الائمة السرخسي اعلم ان الامر والنهي
على الاقسام التي بيناها لطلب اداء المشروعات ففيهما معنى الخطاب بالاداء وبعد
الوجوب باسباب جعلها الشارع سببا لوجوب المشروعات والموجب هو الله تعالى
الا ان الله تع جعل اسبابا اخر سوى الخطاب سببا لوجوب تيسرا للامر على العباد حتى
يتوسل الى معرفة الواجبات بمعرفة الاسباب الظاهرة ثم اصل الوجوب في المشروعات
جبر لا صنع للعبد فيه ولا اختيار فان الموجب هو الله تعالى تفضل العباد بما اوجبها عليهم
فكما لا صنع لهم في صفة العبودية الثابتة عليهم لا صنع لهم في اصل الوجوب باعتبار
الاسباب التي جعلها الشرع سببا لها انتهى محصل بعض كلامه والحكم قد يتكرر بتكرر
السبب كوجوب الصلوة بدلوك الشمس ووجوب الصيام بدخول شهر رمضان وقد لا يتكرر
كوجوب الحج بالاستطاعة واسباب الغرامات والكفارات والعقوبات ظاهرة وفي
المعاملات العقود اسباب حل المال والبضع فان مال كل من البائع والمشتري كان قبل عقد
البيع حراما على الاخر وبعد العقد صار حلالا والطلاق بالعكس وحيث عرفت ان الوجوب
مستند الى نفس الاسباب وليس يفتقر الى خطاب الله تع بالاداء تجب الزكوة على مذهب
المخالفين في مال الصبي والمجنون كما صرح به السرخسي والخطاب موضوع عنهما اذ لا يجب
عليهما حقوق العباد عند تحقق الاسباب كالصداق الذي يجب عليهما بتزويج الولي
اياهما بناء على ما قال السرخسي والعتق الذي يستحقه القريب عليهما عند دخوله في ملكهما
بالارث وان كان الخطاب موضوعا عنهما وهكذا اذا وجد منهما اسباب الغرامات قال
الشهيد الثاني في تمهيد القواعد لو اتلف الصبي والمجنون مالا فلا اشكال في الضمان
لان الاتلاف مال الغير سبب في ضمانه والحكم الوضعي لا تغير في تعلقه التكليف ولكن لا يجب
عليهما اداؤه ما داما ناقصين وهكذا لو اودعا فغفرطا فانه لا ضمان لان حفظ الوديعة

غير واجب عليهما لانه من باب خطاب الشرعي ولو تعلق فيهما فانتفاؤها فهنا اذ ذكر
وهكذا لو جامع الصبي او المجنون فالغسل لا يجب عليهما بالفعل لكن بالنظر الى كون الجماع
من الاسباب يجب عند تعلق التكليف بهما ومثله نقول في وجوب الوضوء بالحدث
الاصغر الواقع قبل التكليف انتهى محصل ما قال اعلم ان بيان اقسام الاسباب في حسب
ما يتعلق بها من المسائل الفقهية طويل الذيل من شاء الاطلاع على تفاصيل ذلك
فليرجع الى قواعد الشهيد ره وغيره من الكتب المتكفلة لذلك **باب الشرط** وهو
ما يكون وجود الغير او تاثيره متوقفا عليه من غير ان يكون له مدخل في التاثير ولا يلزم
من وجوده وجود المشروط بل يلزم من عدمه عدمه فان كان عدمه مخلا بحكمة السبب فهو
شرط السبب كالقدرة على التسليم في باب البيع فعدم القدرة مخل بالحكمة المودعة
في تشريع البيع الذي هو سبب الانتفاع بالملك وان كان عدمه يقتضي نقيض حكمة
شرعية المسبب فهو شرط للحكم كعدم الطهارة مع فعل الصلوة بحسب الصورة
فانه يقتضي نقيض الثواب اعني العقاب الحكمة في شرعية الصلوة انما هي الثواب
باب المانع قد عرفت فيما سبق ان المانع هو ما يمنع وجوده وجود ما هو مانع له
وهو قسمان مانع السبب ومانع الحكم فالاول كل وصف وجودي ظاهر منضبط يخل
حكمة وجوده بحكمة السبب كالابوة المانعة من القصاص في موضعه لان الابوة
مشتملة على حكمة كون الوالد سببا لوجود الولد وذلك يقتضي عدم القصاص لئلا
يصير الولد سببا لعدم الوالد والقصاص يناسب العدم والثاني كل وصف ظاهر
منضبط مستلزم لحكمة مقتضاها نقيض حكمة السبب مع بقاء حكمة السبب كالدين التابع
من وجوب الخمس في المكاسب فان الحكمة في الخمس نفع اهل البيت لكن الحكمة في اداء
الدين تمنع عن ذلك وان كانت الحكمة في الخمس باقية واعلم انه من جملة الاحكام الوضعية
الصحة والبطلان والقضاء والاداء والاعادة وقد مر تفسير ذلك كله فتذكر

المنهج الثاني في المحكوم به اعلم رحمك الله تعالى انه لما فرغنا بحمد الله وتوفيقه
عما يتعلق بالاحكام الشرعية والوضعية على الوجه الذي عثرت عليه من التحقيق
والتدقيق وجب صرف العنان الى مباحث لها تعلق بالمحكوم به وتتميم ذلك موقوف
على تمهيد فصول **فصل** في امتناع التكليف بالمحال لما كان الكلام فيه مستقصى
في كتابينا المسمى بعماد الاسلام في علم الكلام اقتصرنا ههنا على نقل عباراته بعينها الا حيث
احتجنا الى تصرف من حذف او زيادة وذلك انما هو تقليلا للمؤنة ومن الله المعونة فنقول
ذهبت العدلية كافة الى ان التكليف بالمحال ممتنع سواء كان المحال محالا بالنظر الى نفس مفهومه
كاجتماع النقيضين وجعل القديم حادثا او الحادث قديما او بالنظر الى غيره ككتابة مقطوع
اليد واعطاء من لا مال له الزكوة وطيران الانسان الى السماء وخلق العاطل الزمن المفلوج
الاجسام ونحو ذلك من الامور التي لا تكون تحت قدرة المكلف والمنقول عن ابي الحسن
الاشعري انه قال بجواز التكليف بالمحال مطلقا بل انه قال بوقوع التكليف به كما في
وقد صرح به كثير من علماء العامة والخاصة اما شارح المنهاج فقال واعلم انه لم
يثبت تصريح الشيخ بجواز التكليف بالمحال بل نسبوا ذلك اليه انه قال يكون القدرة
مع الفعل وبان الافعال كلها واقعة بقدرة الله تعالى بناء على اقتضاء الاول كون العبد
حال التكليف وهو قبل الفعل غير مستطيع والثاني كون الخطاب تكليفا بما لا تاثير
لقدرة العبد فيه ولا يخفى ان شيئا منهما لا يقتضي اثبات هذا القول لان المراد بالمحال
في المتنازع فيه اما المحال بالنظر الى نفس مفهومه كالجمع بين الضدين او ما يمكن في نفسه
لكن يمتنع حصوله للعبد عادة وان صمم العزم كحمل الجبل مثلا ولا شيء مما ذكر يقتضي استحالة
الفعل بشيء من التفسيرين وايضا يلزم ان يكون جميع التكاليف تكليفا بالمحال عند الشيخ
وهو باطل انتهى اقول هذا سهو لظن منه باسلافه والا فالظاهر ان هذا النقل
من الاشعري اما باطلاع العلماء على تصريحه واما بناء على ان الاشعري لا يقول بالحسن

والقبح العقليين وفي كون افعاله تعالى معللة بالاغراض كما هو مبنى قول سائر اتباع
من الاشاعرة بجواز التكليف بالمحال كما هو معلوم بتصريحاتهم وستعرف وايضا قوله
ايضا يلزم ان يكون جميع التكاليف تكليفا بالمحال الخ محل نظر لانه لا شبهة في كون تكليف
بالمحال عنده اذا فسر بكون بالشيء غير مقدور للعبد بقدرته موثرة فلا وجه لبطلانه
عنده فتامل ثم ما لاشاعرة مع كونهم من اتباع الاشعري مختلفون في جواز التكليف
بالمحال فبعضهم قال بالجواز مطلقا كما هو مذهب امامهم وبعضهم قالوا بالجواز اذا لم
يكن المحال ممتنعا بالنظر الى ذاته لان الممتنع بالنظر الى الذات غير متصور والتكليف بالشيء
فرع تصوره للمكلف اما انه غير متصور فلان كل متصور فهو متميز ثابت فما ليس بثابت
كالمحال لا يكون متصورا وايضا ليس متصورا مثبتا لان ماهية الممتنع منافي ثبوتها فان من
لوازمها عدم الثبوت وانفكاك الماهية عن لوازمها محال وكلما لا يكون متصورا مثبتا
لا يكون مكلفا به لان التكليف هو استدعاء الحصول والثبوت فما ليس بمتصور الحصول
لا يكلف به واجاب المجوزون منهم بانه ما المراد من المتميز والثابت فان كان المراد
هو الثابت بحسب الخارج فالقضية الاولى اعنى كل متصور ثابت ممنوع وان كان المراد
منه هو الاعم فلا نسلم ان المحال ليس بثابت ولو في الذهن وايضا لهم ان يقولوا ما المراد من
ان المحال ليس بمتصور مثبت فان كان المراد ان حقيقته الثانية الموجودة في الخارج
ليست بمتصورة فهذا مسلم لكن هذا شان كل ماهية ممكنة معدومة في الخارج فينبغي
ان لا يجوز التكليف بها وهذا باطل وان كان المراد ان ثبات الثبوت للمحال غير متصور فهذا
ممنوع فان تصور شيء من مفهوم الممتنع ومفهوم الثبوت ومفهوم النسبة الثبوتية بينهما ليس
بممتنع وان كان العقل يحكم باستحالة تلك النسبة بحسب الخارج كيف والحكم باستحالتها
فرع تصورها اما ما قالوا ان هذا الحكم باعتبار التشبيه بان يعقل بين السواد والحلاوة
امر هو الاجتماع ثم يقال مثل هذا الامر لا يمكن بين السواد والبياض او على النفي بان

يحكم العقل بانه لا يمكن ان يوجد مفهوم هو اجتماع السواد والبياض فهو ليس بشيء
لان الحكم باعتبار التشبيه ايضا لا يخلو عن تصور الممتنع ولو بعنوان المثلية وتصور
الموضوع كما لا بد في الموجبة لا بد في السالبة ايضا كما لا يخفى سلمنا انه غير متصور للمكلف
لكن لا نسلم ان التكليف فرع تصوره للمكلف لم لا يجوز تكليف المكلف بالمجهول المطلق عندكم فان
تشبثوا بتكليف ما لا يطاق والعبث او الظلم فهذا خلاف مسالككم وايضا عدم
الثبوت ان كان من لوازم الممتنع فهو بحسب الخارج وكونه من لوازم مطلق وجود الممتنع
ولو في الذهن بحسب جوده بعض عوارضه ممنوع فحينئذ لا يلزم من تجويز تصوره
الممتنع ولو بوجه تجويز انفكاك الماهية عن لوازمها والغزالي من الاشاعرة وافق العدلية
في باب كون الامكان شرطا لجواز التكليف كما صرح به شارح المنهاج حجة العدلية ان
التكليف بما لا قدرة عليه كتكليف الزمن الطيران الى السماء وكتكليف الجمع بين النقيضين
وكون المكلف في المشرق حال كونه في المغرب واحياء الموتى واعادة آدم ونوح واعادة
امس الماضي وادخال جبل قاف في سم الابرة وشرب ماء دجلة في جرعة واحدة وانزال
الشمس والقمر الى الارض ونحو ذلك قبيح وعبث وسفه والله تعالى بريء عنها وايضا الكتاب
المجيد في مواضع عديدة ناطق بان المقصود من ارسال الرسل وانزال الكتب والتكاليف
هو اتمام الحجة ولا شك في ان التكاليف بالممتنعات لا تتم الحجة لظهور العدلية والاشاعرة
ومقتداهم لما قالوا بعدم القبح منه تعالى وعدم كون افعاله تعالى معللة بالغايات على
جوزوا التكليف بالمحال ثم متاخروهم لما استشعروا بشاعة هذا المسلك قسموا الممتنعات
اقساما وحكموا بالجواز في بعضها وبالامتناع في بعض لخرجوا من لزوم تلك الشناعة
الفاحشة مع كون كلامهم قد صار خاليا عن التفصيل كما يظهر من كلامهم بالجملة
من لا يقول بالحسن والقبح العقليين ولا يقول بكون افعال الله تعالى معللة بالغايات
ينبغي ان لا يجوز التكليف بالممتنع مطلقا كما فعل شيخ الاشاعرة والفراقون هذا كما وقع عن

بعض الاشاعرة مع انكارهما اذ لا مجال للاشعري مع كون القول بها لازما عليهم والقائلون
بالجواز قد اختلفوا في الوقوع فابو الحسن الاشعري قال بالوقوع مطلقا كما يظهر من كلام
اتباعه قال شارح المقاصد اما على تقرير كثير من المحققين فيدل على ان التكليف
بالممتنع لذاته كجمع النقيضين جائز بل واقع قال امام الحرمين في الارشاد فان قيل اما
جوزتموه عقلا من التكليف بالمحال هل تتفق وقوعه شرعا قلنا قال شيخنا ذلك
واقع شرعا فان الرب تعالى امر ابا جهل بان يصدقه ويؤمن به في جميع ما يخبر عنه
ومما اخبر عنه انه لا يؤمن فقد امره بان يصدقه في انه لا يصدقه وذلك جمع بين
نقيضين وكذا ذكره الامام الرازي في المطالب العالية وقال ايضا ان الامر بتحصيل
الايمان مع حصول العلم بعدم الايمان امر بجمع الوجود والعدم وهو محال لان وجود
الايمان يستحيل ان يحصل مع العلم بعدم الايمان ضرورة ان العلم يقتضي المطابقة
وذلك بحصول عدم الايمان انتهى وهذا الكلام كما ترى يدل على ان التكليف بالممتنع
ولو من قبيل الممتنع بالذات كالجمع بين النقيضين واقع عند شيخ الاشاعرة وبعض اتباعه
به واستدلوا عليه بنحو ما ذكر في الكلام الذي نقل عن شرح المقاصد ايضا استدلوا
بان الله تعالى اخبر عن قوم معينين انهم لا يؤمنون كقوله في قصة نوح انه لن يؤمن
من قومك الا من قد امن وقوله تبت يدا ابي لهب وقوله ان الذين كفروا سواء عليهم
ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون لقد حق القول على اكثرهم فهم لا
يؤمنون فلو امن هؤلاء لانقلب خبر الله تعالى كذبا والكذب عليه تعالى محال فصدور
الايمان عنهم ولذلك يكون محالا وبان صدور الايمان عن العبد يتوقف على الداعي
وهو مخلوق لله تعالى ومتى حصل الداعي وجب الفعل وحينئذ يلزم الجبر وهو تكليف
ما لا يطاق اما المقدمة الاولى فلان العبد ان لم يتمكن من الترك لزم الجبر وان
تمكن فان لم يتوقف ترجيح الفاعلية على التاركية على مرجح لزم ترجيح احد الطرفين المتساويين

لا لمرجح وهو محال وان توقف فان وجب الفعل فذلك المرجح ان كان من فعله تعالى لزم الجبر
وان كان من غيره عاد البحث وتسلسل وبان التكليف اما ان يتوجه على المكلف حال عند المرجح
استواء الداعي الى الفعل والترك او حال رجحان احدهما على الاخر على الاول يلزم
التكليف بالمحال لان صدور الفعل حال استواء الداعي محال والا لزم الترجيح بلا مرجح
وعلى الثاني ايضا يلزم المحذور المذكور لان التكليف ان تعلق بما تعلق به الداعي لزم التكليف
بالواجب والواجب عن مستند الى الفاعل ممتنع عدم صدوره عنه وان تعلق بخلاف
ما تعلق به الداعي لزم التكليف بالممتنع بالضرورة لان صدور المرجوح ممتنع وبان افعال
العباد مخلوقة لله تعالى لما عرفت من ادلة الاشاعرة عليها وتكليف العباد بما هو يكون
مخلوقا لله تعالى محال وبان الامر موجود قبل الفعل والقدرة لا توجد قبل الفعل كما
عرفت وهو تكليف ما لا يطاق وبان قدرة العبد اما حال وجود الفعل او قبله
على الاول يلزم تحصيل الحاصل وعلى الثاني يلزم مغايرة تاثير قدرة الفاعل في وجود
الفعل على تقدير التاثير فيه فيجري الكلام في هذه المغايرة بان تاثير الفاعل فيه
اما حال وجوده او قبل وجوده على الاول يلزم تحصيل الحاصل وعلى الثاني تسلسل
وعلى تقدير عدم التاثير يلزم ان لا يكون للقدرة تاثير اصلا لا حال الفعل ولا
قبله فلا يكون الفعل مقدورا للعبد فيكون التكليف به تكليفا بالمحال وبان الامر بالمعرفة ثابت
لقوله تعالى فاعلم فاما ان يتوجه الى العارف بالله فيلزم تحصيل الحاصل او الجمع بين
المثلين واما ان يتوجه على غيره فيلزم التكليف بالمحال لان من لا يعرف الامر بالمعرفة كيف يعلم
انه امره بالمعرفة لان معرفة الامر جزء معرفة انه امره بالمعرفة وانتفاء الجزء يستلزم انتفاء
الكل ولا شك ان الامر بالشيء للجاهل بالامر تكليف بما لا يطاق وبان الامر بالنظر ثابت
لقوله تعالى قل انظروا او لم يتفكروا وذلك تكليف بما لا يطاق بيانه ان التصور غير مقدور وان التصديق
القضايا الضرورية كذلك فالنظرية كذلك اما ان التصور غير مقدور

بالتصوّر اما حال حصوله فهو تحصيل الحاصل وحال كونه مجهولا فهينئذ لا يخطر
بباله فلا يكون مطلوبا فامتنع ان يحاول تحصيله وكون الشيء متصورا ومعلوما
من وجه دون آخر لا يفيد لان الوجهين متغايران فالمعلوم معلوم بتمامه فلا يطلب
لانه تحصيل الحاصل والمجهول مجهول بتمامه فلا يطلب اذا كانت التصورات غير
مكتسبة كانت البديهيات ايضا كذلك لان تصوراتها ان كفت في الحكم كان حصوله
عقيب حصولها واجبا ليس باختيار القادر وان لم يكف افتقرت الى وسط هذا خلف
فيكون النظريات ايضا غير مقدورة لان لزومها عن الضروريات ان واجب فلا تكون
مقدورة والا تكون واجبا فلا تكون يقينية لانها حينئذ غير مستندة الى الضروريات
فيكون تقليدية وايضا تمسكت هذه الفرقة المجوزة بقوله تعالى ربنا لا تحملنا ما لا طاقة
لنا به ودلالته اما على الجواز فظاهر واما على الوقوع فلانه انما يستعاذ في العادة
عما وقع في الجملة لا عما امكن ولم يقع اصلا والجواب عن الدليل الاول بوجوه الاول
يمنع اخبار الله تعالى بعدم ايمان ابي لهب الوعيد بانه سيصلى نارا ذات لهب لا يدل على
الاخبار بعدم تصديقه للنبي صلى الله عليه وآله لامكان تعذيب المسلم كالفاسق
والثاني انه يجوز ان يقال ان المراد انه يصلى نارا على تقدير عدم ايمانه وكذا الكلام
في قوله تعالى في قصة نوح انه لن يؤمن من قومك الا من قد آمن اي بتقدير عدم
هداية الله تعالى لهم والثالث انا سلمنا انه تعالى اخبر بعدم ايمان هو لا لكنا نمنع تكليفهم
بتصديق هذا الخبر ليلزم التكليف بالتصديق والتكذيب معا لجواز وروده
حال غفلتهم او قوصهم والرابع سلمنا ان تصديق الله تعالى في كل ما اخبر عنه من الايمان
لكنه لا يلزم منه امر بتصديق هذا الخبر عينا اذ ما هو من الايمان هو التصديق يجب
ان يكون اجماليا والخامس انا لا نسلم ان الله تعالى والنبي اخبر بان ابا لهب
لا يؤمن بخبر اصلا بل المعلوم على الفرض انه لا يؤمن ببعض ما جاء به النبي فان

هذا القدر يكفي لكونه صاليا نار جهنم وعلى هذا لا يلزم من كونه مكلفا بتصديق انه لا
يصدق ببعض ما جاء به النبي في الجملة التكليف بالمحال كما لا يخفى السادس ان
ابا لهب انما كلف بتصديق كل ما جاء به النبي للامة ما ظهر عنده وكلفهم به وهذا
ممكن في نفسه وان كان ممتنعا بالنظر الى علمه تعالى بعدم وقوعه وصدوره منه ولا نسلم
ان النبي ما ظهر عند ابي لهب ان الله تعالى اخبر بعدم ايمانه وكلفه بتصديق كل ما جاء به حتى
الخبر بانه لا يؤمن واعلم ان بعض الاشاعرة كصاحب المواقف وشارح المقاصد لما
تفطنوا بشناعة مذهب شيخهم هربوا عنه وقالوا لم يقع التكليف بالممتنع الذاته بل هو ليس
بجائز اصلا وقالوا حفظ المراتب شيخهم انه ما كان هو ولا غيره قائلا بهذا المذهب وانما
وقع الغلط من اصحابهم حيث نصبوا اكثر الادلة مثل ما قالوه في ايمان ابي لهب في كونه
مامورا بالجمع بين المتناقضين في غير محل النزاع وانما ارتكبوا هذا تقليلا للقباحة
فان التزام قباحة نصب بعض اصحابهم الادلة في غير محل النزاع ايسر من قباحة تكون
شيخهم قائلا بجواز التكليف بالممتنع بالذات وبوقوعه واجابوا عن هذا الدليل
ونحوه مما مر بحوما اجبنا عنه فهذا الدليل ونحوه مما مر ساقط عن محل الاعتبار
بالاتفاق بيننا وبين اكثر العامة والجواب عن الدليل الثاني المطوي
في كلام امام الحرمين المنقول عن شارح المقاصد ايضا بوجوه منها ان العلم تابع للمعلوم
يتعلق به على ما هو عليه فان كان الشيء واقعا تعلق العلم بوقوعه وان كان غير واقع
تعلق العلم بعدمه فالايمان ان وقع علمنا بان الله كان في الاول عالما بوقوعه وان
فرضناه غير واقع لزم القطع بان الله تعالى علم عدم وقوعه ففرض الايمان بدلا عن الكفر
لا يقتضي تغير العلم بل يقتضي ان يكون الحاصل في الاول هو العلم بالايمان بدلا
عن العلم بالكفر ومنها ان الايمان في نفسه ممكن قبل العلم بعدمه فلو انقلب واجبا
بسبب العلم لكان العلم موثرا في المعلوم وهو محال فان العلم تابع للمعلوم فلا يؤثر

في متبوعه ومنها انه لا ينافي المقدورية الوجوب اللاحق بسبب فرض وجود الشيء و
هناك ذلك فانه لا فرق بين فرض الشيء وفرض مطابقه ففرض ان الله تعالى عالم بوقوع
الايمان عن نبي بلا او بعدم وقوعه بحسب الحقيقة فرض وقوع الشيء او عدمه ينافي
ذلك تاخر المعلوم عن العلم فان العلم حكاية والحكاية قد تتقدم كما انا وقد تتاخر
وهي على التقديرين متاخرة بالذات عن المحكي ومنها ان هذا الدليل ينفي قدرتنا لان
ما نفعله لا بد ان يكون معلوم الوقوع المحكي فيستحيل عدم وقوعه وحينئذ لا يكون
الترك ممكنا ويكون الفعل واجبا فلا يقع مقدورا فيلزم ان لا يقدر الله على شيء وهو
باطل قطعا ومنها انه لو وجب معلوم الوقوع وامتنع معلوم العدم لم يبق فرق بين حركتنا
الاختيارية والاضطرارية وللحكم كل عاقل بالفرق بين حركتنا يمنة ويسرة بحسب اختيارنا
وبين حركتنا حال السقوط من شاهق وبين حركتنا وحركة الاشجار بالرياح وحركة الحجر
حال هبوطه ولما كان هذا باطلا علمنا بطلان ما قلتموه لانه استدلال في مقابل الضرورة
ومنها انه لو كان معلومات الباري تعالى واجبة الوجود لكان العالم واجب الوجود في الوقت
الذي علم الله تعالى انه يوقعه فيه والواجب يستغني عن المؤثر فيكون حدوثه ومستغنيا
عن المؤثر وهكذا سائر الحوادث وذلك يوجب نفي القادر المختار وهو كفر ومنها ان العلم
لو كان سببا للوجوب لكان العلم قدرة وارادة لانه ما معناهما الا ما يرجح به الوجود فيلزم
انقلاب الحقايق ومنها ان هذا الدليل يقتضي ان يكون كل تكليف تكليفا بما لا يطاق لم يذهب
اليه احد هذا وانكان لازما على الجبرية الا انهم ينكرونه باللسان فما هو نتيجة الدليل
لا يقول به الخصم وما يقوله لا نتيجة فيكون ساقطا والجواب عن الثالث ان حال الخبر
كحال العلم تابع وحكاية عن الواقع فلا يكون موثرا في وجوب المحكي عنه وامتناع نقيضه
والجواب عن الرابع ما مر في ما سبق في تضاعيف الجبر واثبات كون العبد فاعلا مختارا
وهكذا عن الخامس وايضا يلزم على كل من هذين الدليلين انه ينبغي حينئذ ان لا يقولوا يكون

الواجب تعالى فاعلا مختارا وايضا ينبغي ان يكون كل تكليف تكليفا بالمحال وكل هذا مما
ينكرونه باللسان وهكذا حال الدليل السادس لانه عرفت ان افعال العباد
الاختيارية مخلوقة للعباد لا لله تعالى وهكذا الدليل السابع لانك عرفت ان القدرة
عند الفرقة المحقة قبل الفعل والقول بامتناع قيام العرض بالعرض على ان مثل ذلك
وارد في حق الله تعالى اما الجواب عن الدليل الثامن فهو ان هذا لو تم لزم امتناع صدور المخلوق
عن الله تعالى مطلقا بل لزم امتناع صدور المعلول عن العلة مطلقا وهذا باطل بالاتفاق
والحل ان التاثير ليس امرا موجودا خارجيا بل انما هو امر اعتباري عقلي منشاء انتزاعه
وجود القدرة او ذات العلة على وجه مخصوص فلا يفتقر الى المؤثر والتسلسل فيه جائز
والجواب عن التاسع بوجوه منها ان المعرفة المامور بها يجوز ان يكون من حيث التوحيد والعلم
بوجود الواجب حاصل من قبل ومنها ان العلم بالامر بالمعرفة انما يفتقر الى العلم بالامر
بوجه ما ومنها ان وجوب المعرفة انما هو عندنا بالعقل والسمع من مويداته والجواب عن
العاشر ان المامور بالتصور معلوم من وجه غير معلوم من وجه آخر والمطلوب انما هو
المعلوم والموصوف به ما سلمنا ان التصور البديهي غير مقدور لكن تحصيل النظريات منه موقوف
على نظر وترتيب هو فعل اختياري للعبد والجواب عن الاستدلال بالاية ان المراد بالعوارض
والحوادث التي لا طاقة بها سلمنا لكن يمكن حمله على سوال دفع ما يشق مجازا والكان مما يطاق
سلمنا لكن سوال الداعي لا حجة فيه سلمنا لكن ان التكاليف ان كانت باسرها تكليف ما لا يطاق
بطل فائدة تخصيصهم بذكره ما لا يطاق بل كان الواجب ان يقولوا ربنا لا تكلفنا وان كان
البعض لزم خلاف مذهبكم سلمنا لكنه معارض بقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها
وما جعل عليكم في الدين من حرج انتهى كلامنا الذي كان متعلقا بما ذهب اليه الاشعري
وبعض اتباعه من الجزم بتجويز تكليف ما لا يطاق ووقوعه اما الاشاعرة فاكثرهم انكروا
وقوع التكليف بالمحال مطلقا سواء كان ممتنعا بالذات او بالغير قال صاحب المقاصد

ثم الجمهور على ان النزاع انما هو في الجواز واما الوقوع فممتنع بحكم الاستقراء وقال صاحب
المواقف وهذا اى التكليف بما لا يطاق عادة نجوزه وان لم يقع بالاستقراء ولقوله تعالى
لا يكلف الله نفسا الا وسعها وبالجملة الاشاعرة المتاخرة قسموا الممتنع الى الممتنع بالذات و
الممتنع عادة والى الممتنع نظرا الى علم الله تع بعدم وقوعه او بعدم وقوعه او اخباره تعالى كذلك
ونحو ذلك فلم يجوزوا التكليف بالقسم الاول وجوزوا التكليف بالقسم الثاني مع الجزم بعدم وقوعه
وقالوا بجواز الثالث ووقوعه معا وكل هذا باطل عند الفرقة المحقة لان التكليف بالممتنع امكانا
عادة قبيح عقلا وعبث كما عرفت وقد عرفت ان العلم والاخبار لا يؤثران في الامتناع والوجوب و
لو جوزنا الامر بالمحال لجوزنا امر الجمادات وبعثة الرسل اليها وانزال الكتب عليها وذلك
معلوم البطلان بالضرورة ايضا التكليف بغير المقدور ظلم وان تكليف الانسان بتسكين
الكواكب او خرق الافلاك او ايجاد مثلها او ايجاد مثل القمر الى غير ذلك من المستحيلات
من اعظم ظلم واكبره فيكون الله تعالى منزها عنه لقوله تعالى وما ربك بظلام للعبيد
وقوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد وقوله تعالى ان الله لا يظلم مثقال ذرة الى غير
ذلك من الايات الدالة على تنزيه الله تعالى عن الظلم وهذا كله كما ينفي الوقوع ينفي الجواز
مطلقا **فصل** في وجوب اشتمال التكليف على المصلحة اى كونها شرطا له فنقول ان
هذا البحث ايضا لما كان ذكره مستوفى في كتابنا المسمى بعماد الاسلام قد املينا او نقلنا
عبارته متعلقة بهذا المقام وانما هو لئلا يتجشم الناظر المراجعة الى الموكول اليه وبالله
الاعتصام والمعول في جميع الامور عليه فنقول لما اثبتنا فيما سبق ان افعاله تعالى كلها
حسنة وصواب لها مصالح واغراض صحيحة فنعلم علما جازما ان لله تعالى في تكاليف
العباد حكمة ومصالح وغايات واغراضا جميلة وان لم يحصل لنا العلم بتفاصيل تلك
الغايات فانا لم ندع ان جميع غايات افعال الله تعالى لا بد ان يكون مدركة لنا كما وقع التصريح
به عن قريب فيما سبق عن قول الفضل بن شاذان في سؤال سائل اخر

هل يجوز ان يكون يكلف الحكيم عبده فعلا من الافاعيل لغير علة ولا معنى قيل له
لا يجوز ذلك لانه حكيم غير عابث ولا جاهل فان قيل اخبرني لم يكلف الخلق قيل
لعلل فان قال فاخبرني عن تلك العلل معروفة موجودة ام غير معروفة ولا موجودة
قيل بل هي معروفة موجودة عند اهلها فان قال اتعرفونها ام لا تعرفونها قيل لهم منها
ما نعرفه ومنها ما لا نعرفه الحديث وهذا القدر كاف في هذا الباب لكن لما كان حسن التكليف و
بعض غاياته معلوما لنا بالعقل والنقل فلا باس بان نذكر جملة منها تبرعا وتشييدا للمرام
فنقول ان الله تعالى خلق الانسان بحيث لا يستقل وحده بامور معاشه ولذا قيل انه مدني
بالطبع وهذا الاجتماع لا ينتظم الا اذا كان بينهم معاملة عدل لان كل واحد يشتهي ما يحتاج
اليه ويغضب على من يزاحمه فيه وذلك يدعو الى الجور على الغير ويختل بسببه الانتظام
فلا بد فيهم من قوانين شرعية تكون على الوجه الذي ينبغي حتى لا يتجاوز احد منها ولا بد
ان يكون المقنن لهذه القوانين ممتازا فيما بينهم مبعوثا من قبل الله عز وجل مؤيدا
بالمعجزات لئلا يقع الهرج بسبب النزاع في وضع القوانين وذلك المبعوث لا بد ان يكون مبعوثا
بتكليف العباد الى الطاعات وترك المعاصي بوعد ووعيد وثواب وعقاب ليحملهم
على الخوف والرجاء لئلا يستولي عليهم شهواتهم فيخرقون احكام الشرع فيختل
النظام وهذا احد وجوه محاسن التكليف وله محاسن اخر قد وقع التنبيه على اكثرها
من قبل الائمة عليهم الصلاة والسلام منها ما مر عن قريب من قول الصادق عليه
السلام ولم يكلفهم طاعته فيستوجبوا بذلك رضوانه وما خلقهم ليجلب منهم منفعة
ولا ليدفع بهم مضرة بل خلقهم لينفعهم ويوصلهم الى نعيم ومنها ما مر في بيان
علل اكثر التكاليف الاصولية والفروعية في علل ابن شاذان وحسنها ومنها ما في
العلل باسناده عن ابي عبد الله ع قال خرج الحسين بن علي عليه السلام على اصحابه
فقال ايها الناس ان الله عز وجل ذكره ما خلق العباد الا ليعرفوه فاذا عرفوه عبدوه

فاذا عبدوه استغنوا بعبادته عن عبادة ما سواه انظاهر ان مراده عليه السلام ان
من جملة غايات خلق العباد ان يعرفوه فلا يعبدوا غيره بسبب تلك المعرفة لان منشأ
عبادة الغير انما هو عدم معرفة الرب وعدم الامتياز بين الرب والمربوب اذا عرفوه
تعالى وعبدوه دون غيره استحقوا الثواب بدخول الجنة ومنها ما هو مروي عن الصادق
عن ابائه عليهم السلام عن الحسن بن علي عليهما السلام قال ان الله عز وجل بمنه ورحمته
لما فرض عليكم الفرائض لم يفرض ذلك عليكم لحاجة منه اليه بل رحمة منه لا اله
الا هو ليميز الخبيث من الطيب وليبتلي ما في صدوركم وليمحص ما في قلوبكم ولتتسابقوا
الى رحمته ولتتفاضل منازلكم في جنته ومنها ما في الاحتجاج انه اتصل بامير المؤمنين
صلوات الله عليه وآله ان قوما من اصحابه خاضوا في التعديل والتجوير فخرج حتى
صعد المنبر فحمد الله واثنى عليه ثم قال يا ايها الناس ان الله تبارك وتعالى لما خلق
الخلق اراد ان يكونوا على آداب رفيعة واخلاق شريفة فعلم انهم لا يكونوا كذلك
الا بان يعرفهم ما لهم وما عليهم والتعريف لا يكون الا بالامر والنهي والامر والنهي لا يجتمعان الا بالوعد
والوعيد والوعد لا يكون الا بالترغيب والوعيد لا يكون الا بالترهيب والترغيب لا يكون
الا بما تشتهيه انفسهم وتلذ اعينهم والترهيب لا يكون الا بضد ذلك ثم خلقهم في داره
واراهم طرفا من اللذات ليستدلوا به على ما وراءهم من اللذات الخالصة التي لا يشوبها
الم الا وهي الجنة واراهم طرفا من الالام ليستدلوا به على ما وراءهم من الالام الخالصة
التي لا يشوبها لذة الا وهي النار فمن اجل ذلك ترون نعيم الدنيا مخلوطا بمحنها وسرورها
ممزوجا بكدرها وغمومها قيل فحدث الجاحظ هذا الحديث فقال هو جماع الكلام
الذي دونه الناس في كتبهم وتحاوروه فيما بينهم قيل ثم سمع ابو علي الجبائي بذلك فقال
صدق الجاحظ هذا ما لا يحتمل الزيادة والنقصان وامثال تلك الاحاديث كثيرة
اخرى وبالجملة نظرا الى هذه الاحاديث يظهر ان الغاية والمصلحة في تكليف العباد هو التعريض

للثواب في حفظ نظام العالم وهذا غرض صحيح فيكون التكليف حسنا بل واجبا لان ترك
الاحسان بالنسبة الى من يستحقه مع عدم المانع قبيح فان قيل لم خلق الخلق ولم يتركهم
في كتم العدم فلم يفتقر الى التكليف لحفظ النظام قلنا لا شك ان الايجاد اول نعم و
احسان بالنسبة الى الخلق وبعد الايجاد اعطاء الاعضاء والجوارح والنعم الظاهرية والباطنية
الكثيرة الاخر علاوة عليه اعظم من كل ذلك نعم اخروية فكيف يجوز على الله تعالى
ان يترك خلق الخلق مع تضمنه على تلك الخيرات فان قيل فلم لم يعطهم الثواب بلا
تكليف قلنا الثواب لاشتماله على التعظيم والاجلال لا يستحسن البذل به ابتداء بدون
الابتلاء وتميز الخبيث من الطيب الا ترى ان الاحسان بالنسبة الى الشيطان في ادخاله
الجنة وتعليته درجاته على محاذاة ما هو مجري بالنسبة الى الانبياء والاوصياء عليهم
الصلوة والسلام قبيح عند العقلاء فلو كان احد منهم مما يبوء من الشيطان والانبياء
فرضا قبل كونهم مكلفين كانت التسوية بينه وبين الانبياء في باب الاحسان و
ادخال الجنة ومراعاة صنوف التعظيم والاجلال من قبل العليم الخبير عند البعض
قبيحا كما هو الان كذلك ومع هذا فاخذ مصلحة التكليف هو حفظ النظام وهو
لا يحصل بدون التكليف جزما فان قيل لا نسلم ان التكليف حسن بالنسبة الى الكافر
والفاسق والحال ان الكفار مكلفون عندكم قلنا قد عرفت فيما سبق ان الغرض
من التكليف هو تعريض المكلف للثواب لا حصول الثواب نفسه لان مرادنا من التعريض هو
جعل المكلف على صفات بها يتمكن من الوصول الى الثواب والتعريض حاصل للمكلف
سواء كان مؤمنا او كافرا لان الله تعالى افاض الوجود واعطى القدرة والارادة وخلق الالات
وفعل الالطاف وارسل الرسل ونصب الحجج وانزل الشرائع واقام البراهين لكل مكلف
فكانوا كلهم على الشرائط الموصلة لهم الى الثواب فمن قبل منهم ما عرض له فعل ما به
الوصول سعد من قبل نفسه ومن ابى ذلك فقد شقي من قبل نفسه والله يجري مجرى

من أولم وليمة وبسط بساطاً وفتح الباب واذن لكل الناس في الدخول اذناً عاماً
وارسل رسله الى كلهم فمن وصل منهم الى مائدته استنفع ومن لم يصل حرم
وذلك من قبل نفسه لا من قبله فان قيل التعريض بالنسبة الى الكفار انما يستحسن
اذا لم يكن العلم حاصلاً بانهم لا يقبلون الايمان اما مع العلم فلا قلنا العلم ليس بمؤثر في
حسن التعريض وقبحه ضرورة استحقاق الملك المدح اذا اراد الانعام على الرعايا وان
فرضنا ان الملك كان عالماً بعدم قبول بعض الرعايا الاحسان فان قيل هب ان
التعريض حسن لكن اذا لم يترتب على عدم قبوله الخلود في النار والعقاب السرمدي
اما اذا كان كذلك فلا نسلم حسنه قلنا قد عرفت ان حفظ نظام الخلق يفتقر الى
الوعيد وهو مشتمل على الاخبار بالتعذيب فلا بد ان يكون الواجب تعالى في باب
هذا الاخبار صادقاً وهو لا يحصل بدون التعذيب فلو كان التكليف مجرداً عن الوعيد
لاختل نظام العالم فالتكليف مجرداً عن الوعيد يكون قبيحاً وايضاً يجوز ان يكون من
لوازم بعض المعاصي مع وجود شرايطه وعدم موانعه كالاستغفار وشفاعة النبي
المختار ونحو ذلك العقاب السرمدي كما ان من لوازم بعض السموم اهلاك النفوس
فيكون التكليف حسناً محضاً كامر الطبيب باحتراز المرضى وغيرهم عن بعض الاغذية
المضرة والسموم القتالة ولو بالنسبة الى من لم يمتثل امر الطبيب ايضاً يجوز انقلاب
افعال العباد في النشأة الاخروية اذا كانت معاصي بصورة حيات وعقارب والنيران
التي وقودها الناس والحجارة كما يدل عليه ظواهر الآيات والاخبار وصرح به بعض
المحققين فحينئذ يكون التكليف حسناً لانه احسان محض لتضمنه اظهار مفاسد
افعال العباد الشنيعة والنهي عنه ويكون خلود الكفار في النار من قبل انفسهم
بالجملة ما قلنا في ذلك ما عرفت من ان الدليل قد قام على ان افعاله تعالى كلها
وغاياتها صحيحة وان لم يصل العقول البشرية الى وجوه حسنها كلها وهذا القدر

الذي قلنا في هذا الباب على سبيل التبرع في تبكيت الخصماء ولعله يكون هنا محاسن
ومصالح اخر لم يصل اليها عقولنا بقي هنا كلام الامام الرازي في نهاية العقول فان كلامه
حيث صدر عن مصدر التشكيك وامام الاشاعرة مظنة ان يغتروا به ويتمسكوا
به ظانين انه تام فاقول قال ان الله تعالى كلف بالايمان من علمه انه لا يؤمن وذلك تكليف
بما لا يطاق وذلك يقدح في قولكم يعني قولكم ان الواجب تعالى لا يصدر عنه القبيح
هب ان صدور الايمان ممن علم انه لا يؤمن ليس بمحال ولكن مع ذلك فالتكليف به قبيح
بيانه ان العقلاء يستقبحون من العاقل ان يفعل فعلاً لغرض مع حصول اليقين بانه
لا يفضي الى ذلك الغرض وانما يفضي الى ضده فان من جمع بين عبيده واماته وقال غرضي
من ذلك ان يشتد الشهوة في حقهم ثم انهم يمتنعون عن قضاء تلك الشهوة فيستحقون
التعظيم بسبب ذلك الامتناع مع انه يعلم يقيناً انهم لا يفعلون ذلك بل يرتكبون
الفواحش فانه يستقبح منه ذلك ومن بنى في برية عرفها المسافرون وكانت خالية عن
السراق وقطاع الطريق بسبب قلة الماء والابنية فقال انى ابنى فيها ابنية واستخرج
فيها اودية حتى يكمل انتفاع المسافرين بها مع انه يعلم قطعاً انه متى فعل ذلك
اجتمع فيها من السراق وما يقطعون القوافل ويغيرون على الناس ويقتلونهم ثم
انه يقول مع هذا اليقين اني انما فعلت ذلك لغرض الاصلاح وان كنت قاطعاً انه
لا يحصل منه الا الافساد فانه يستهزأ به ويسخر منه والوالد اذا علم من ولده انه مهما
اعطاه السكين فانه يقتل به نبياً من الانبياء ويقتل به نفسه ثم يقول اني وان كنت
اعلم منه ذلك لكنني انما اعطيته ذلك السكين ليبرى منه قلمه فانه يسخر منه
فثبت بهذه الصور ان من فعل فعلاً لغرض الاصلاح مع انه يكون على يقين من انه
لا يحصل الاصلاح وانما يحصل الفساد فان ذلك الفعل يكون قبيحاً ثم انه تعالى
كلف الكافر مع انه تعالى كان يعلم انه لا يحصل للكافر بسبب ذلك التكليف الا العقوبة

السرمدية والعذاب الابدى فالمضرة الحاصلة هنا اعظم من المضرة الحاصلة في
الصور الحاصلة التى علمنا هالانه لا مناسبة بين المضرة التى تنقضى فى اللحظة الواحدة
وبين المضرة الابدية نعوذ بالله منها واعلم ان اجود ما للمعتزلة فى دفع هذا الكلام ان قالوا
لما ثبت بالدليل حكمة الله تعالى وثبت ان هذا التكليف من فعل الله تعالى وجب ان لا
يكون قبيحا ولكن لا حتى اوردته على الوجه الذى اوردنا عليه سقط هذا الكلام ورده
لانا لما جعلنا هذا الكلام معارضا لما جعلوه دليلا على حكمة الله تعالى ومن المعلوم
ان الدليل لا يفيد اليقين ما لم يتبين سلامته عن المعارضة فان دليل حكمة الله
تعالى لا يتم الا بعد الجواب عن هذا السوال فلا يمكن ان يدفع هذا السوال بالبناء على
حكمة الله تعالى والا لزم الدور واذا ثبت ذلك ثبت انه لا خلاص عنه الا بالخوض فى
جوابه على سبيل التفصيل والذى جعلوه جوابا عن ذلك على سبيل التفصيل مما لا يخفى
على من شد اطرافا من هذا العلم ضعفه فالاولى ان لا نطول بذكره انتهى كلامه عليه
ما عليه اقول هذا الكلام مردود من اوله الى اخره بوجوه عديدة وان كنت فى ريب
من ذلك فاستمع لما نتلوا عليك من سوانح الوقت قوله كلف بالايمان من علمه الخ
قد عرفت ان العلم غير موثر فى الحسن والقبح والتكليف اذا كان غايته التعريض وحفظ
النظام ونحو ذلك حسن ضرورة اما قوله بيانه هو ان العقلاء يستقبحون من العاقل
الخ ففيه انك قد اخطات فى القياس لانه ليس بين التكليف الالهية وبين جمع العبيد فى الاماء
اشتراك من جميع الوجوه لانك فرضت ان هذا الجمع لم يكن له غاية غير الامتناع والتعظيم
وفى خلق الله تعالى العباد لم يثبت ان الغاية منحصرة فى الامتناع والتعظيم لجواز ان يكون
فيه مصالح اخر من اظهار القدرة وكمال الصنعة المودعة فى الانسان على الملئكة
والروحانيين واظهار صبر عباده الصالحين من الانبياء والاوصياء عليهم السلام
وانقائهم عن معاصى الله تعالى مع كونهم من ارباب الشهوات والقوى البهيمية

ونحو ذلك وايضا فرضت كلا من تلك العبيد ارتكب الفواحش مع اماء الله تعالى
بل ليس كلهم كذلك وايضا فرضت اشتداد شهوتهم مع عدم السبيل الى ازالتها بوجه
حلال وخلق الله تعالى العباد والاماء ليس كذلك لان كل ما خلق فيهم من الشهوات
من شهوت الاكل والشرب والملابس والمناكح ونحو ذلك فتح باذائها لهم السبيل على
وجه مشروع الى تحصيلها وايضا جمع النسوان مع العبيد فى بيت واحد لشائبة قبايح
فيه مستنكر عند العقلاء بخلاف التكاليف الالهية ونحو ذلك فلا يلزم من قبح ما
فرضت قبح التكاليف الالهية فانت ايها الرازى جهلت او تجاهلت عن حقيقة الحال
الا ترى انا لو فرضنا فى الصورة التى فرضت ان المولى مع كمال علمه وحكمته كان يرجع
على العبيد وبعض العبيد كانوا فى علم المولى خيرة من الملائكة المقربين مستحقين للدرجة
الرفيعة والمرتبة العلية وبعضهم بالعكس مستحقين للطرد والابعاد عن خدمة المولى
وكان المولى يريد بمقتضى حكمته ان يقرب المستحقين للتشريفات ويعظمهم ويكرمهم
غاية الاكرام وكانت التسوية بين العبيد المستحقة لصنوف الاكرام وبين
المستحقة للطرد والابعاد بل للتعذيب بالعقاب حيفا وظلما عند الحكيم ولم يكن للمولى
حيلة وسبيل الى ترجيح المطيعين على غيرهم بغير اقامة حجة وبرهان مقبول عند
العقلاء فجمع المولى تلك العبيد فى دار وفرضنا ان لهذا الجمع كانت مصالح اخر ايضا
وامر باحضار صنوف الاطعمة والاشربة والالبسة والمراكب وقال بنفسه مرة
بعد اولى وكرة بعد اخرى من صلى ركعتين ولم يتعد متكبرا على اخوانه فى هذا المجلس
من العبيد الحاضرين ولم يظلمهم فهو مقرب عندى وله حظ وافر من هذه النعم
الجسيمة مويدا ومن لم يصل ركعتين استكبارا او تمردا عن امرى ويتعدى على
العبيد الحاضرين بين يدى مع عدم سبق تقصير من قبل المظلوم فهو مطرود
معاقب بانواع العقاب ثم اذا امتثل العبيد المستحقة للكرامة جميع اوامر المولى

وصبروا على ما وصل اليهم من الجور والظلم والضرب والجرح من قبل العبيد المتمردين
عن الامتثال المولى وتحصيل رضاه وعصت العبيد المتمردة وعتوا عتوا كبيرا اقعدوا
بين يدى المولى العبيد المستحقة للكرامة بلا سبق تقصير منهم وجرحوهم
ولم يصلوا اليهم من ذلك طغيانا واستكبارا وعصيانا للمولى فحينئذ احسن عند
كل عاقل عالم بحقيقة الحال اكرام المولى للمطيعين وتعذيبه للعاصين بل وتركه قبيح
وانداء عجائب المطيعين ثم ظهر لامر ان التكليف كان حسنا متضمنا للمصالح بحيث
لا يجوز حوله شائبة القباحة الناشية نظرا الى حرمان العبيد العاصية عن الثواب و
استحقاقهم العقاب والله اعلم بالصواب قوله ومن داى بريته عرفها المسافرون الخ ليت
شعرى كيف لا يجد الى سبيل الحق دليلا والى متى يتحير فى تيه الضلالة تضليلا وكيف
لا يدرى ان قياسه قياس مع الفارق الا ترى انه لو فرض هنا برارى متعددة
وبلاد متكثرة متباعدة وكانت اهالى تلك البلاد يتمنون ان السلطان لو بنى فى
هذه البرارى الابنية واستخرج الاودية لكمل انتفاع المسافرين بل كانت مظنة
الطعن على الملك لو تركه مع القدرة عليها واستغنائه من جميع الوجوه فرضا وكان الملك
عالما بقباحة هذا الترك وعدم الحاح مامولهم ثم بنى لهم الابنية على اقتراحهم
واستخرج الاودية وامر اهل كل من تلك البلاد المتباعدة بان يسكن بعض الطوائف
منكم بعض تلك الابنية التى هى قريبة من بلدكم وواقعة فى طريقكم لئلا يسكن
فى تلك الابنية السراق ويجتمعوا فيها ففعل بعضهم فحصل لهم كمال الانتفاع فوق
ما يخطر ببال البشر وترك البعض الاخر وعصى امر الملك الذى صدر لمصلحتهم ففسد
امرهم فحينئذ لا شك ان ما فعل الملك عين صواب واحسان ان كان عالما من
اول الامر بما يؤول اليه امرهم قوله والوالد اذا علم من ولده الخ اقول هذا ايضا نظير
خطرات الشيطانية والوساوس النفسانية الا ترى لو فرضنا ان الرجل له اولاد

كثيرة بعضهم بعناية من حسن الطينة وسعادة السجية ان تقول بسببها الذى يليق
ان يكون ولى عهد والده لما ترى انه مطيع لوالده فى جميع الامور وله اخلاق حميدة
وصفات جميلة من الزهد كامل بكمالات ظاهرية وباطنية يكاد ان يباهى به مع الملائكة
المقربين وبعض اخوته يكون على ضد ذلك مطيعا للشيطان فاسقا فاجرا يكاد ان
يتلمذ منه الشيطان وكان الوالد عليما حكيما محبا لمن يكون فعاله حسنة مبغضا
لمن يكون على ضده فاراد الوالد التميز بين الولد السعيد والولد الشقى ولم يكن له حيلة
الى ذلك مقبولة عند العقلاء غير تكليفهم ببعض الامور حتى يتبين حقيقة الحال
ويتميز المصلح من المفسد فحينئذ لا شك ان التكليف يكون حسنا لا سيما
اذا فرضنا انه لو لم يكلف الوالد الاولاد ولم يرغبهم الى الطاعة ويرهبهم من المعصية
زاد الفساد والمحاربة فيما بينهم ثم الاستقباح فى الصورة التى فرض الرازى انما نشأ من
انه فرض الولد واحدا ومن ان قتل الولد ثم قتل النبى مستقبح عند العقل ولم يفرض جهة
محسنة اصلا ولو اعتبر مع ذلك خصوصيات اخر كما هى معتبرة فى التكاليف الالهية
لم يستقبح قطعا وبعد اللتيا والتى نقول هب سلمنا ان هذه التكاليف الالهية مستقبحة
كما ذكرت لكنا نقول لا معنى للتكاليف الا الاوامر والنواهى فاذا اعترفت انها مستقبحة
البتة فكأنك اعترفت باستقباح مدلولها ايضا فهذا الاستقباح لا بد ان يكون
على مذهبك من قبيل صفات النقصان ثم معلوم من مذهبكم ان صفات النقصان
لا تجوز على الله تعالى بوجه ومع هذا فقد عرفت ان الاوامر والنواهى من اقسام
الكلام اللفظى ثم هو من افعال الله تعالى بالاتفاق وايضا قد عرفت انه لا فرق بين نقصان
الفعل وقبحه بالمعنى المتنازع فيه فلزم عليك ان تقول بالقبح العقلى هذا والله
الهادى الى الصواب قوله اعلم ان اجود ما للمعتزلة فى دفع هذا الكلام الخ اقول
بيان هذا الوجه لدفع كلامه هو ما نقل شارح المقاصد عن بعض العدلية

وهو انه قال ان لنا اصلا جليلا ينحل به امثال هذه الشبهة وهو انه قد يستقبح
العقل في بادي النظر شيئا مع ان فيه حكما ومصالح اذا ظهرت انقلب الاستقباح
استحسانا كما في قصة موسى مع الخضر على نبينا وعليهما السلام من خرق السفينة وقتل
الغلام وكما في تعذيب الانسان ولده او عبده للتاديب والزجر عن بعض المنكرات
وعلى هذا ينبغي ان يحمل كل ما لا يدرك فيه جهة الحسن من افعال الباري تعالى وتقدس
واليه الاشارة بقوله تعالى اني اعلم ما لا تعلمون حيث تعجب الملئكة من خلق ادم
صلى الله عليه وبه يتبين حسن خلق الموذيات وابليس وذريته وتبقيته ونحو ذلك
انتهى قوله هذا هو الذي قلنا فيما قبل ما ماقال الرازي من ان تمام دليل العدلية
على امتناع صدور القبيح عن الواجب موقوف على الجواب التفصيلي عما قلنا على سبيل
المعارضة فهو من قبيل ان يقول الملحد ان الواجب تعالى مفتقر الى الموثر كما ان زيدا
مفتقر الى الموثر وتمام ادلة اثبات الواجب كلها موقوف على الجواب التفصيلي عن تلك
المعارضة او يقال ان برهان تساوي الزوايا الثلث للمثلث لقائمتين غير تام مادام
لم يبطل قولنا ان الزوايا الثلث للمثلث كالزوايا الثلث الحادثة في زاوية واحدة
للمثلث فلما لم يكن هذه الزوايا مساوية لقائمتين لم يكن الزوايا الثلث للمثلث ايضا
متساوية لقائمتين فلو التزم الرازي هذا التزمنا ذلك ويتعلق بذلك فائدة جليلة وهي
ان التكليف ماخوذ من الكلفة بمعنى المشقة وهو بحسب الاصطلاح بعث من يجب طاعته
على ما فيه مشقة على جهة الابتداء وقيل انه عبارة عن امره تعالى لعبيده بما فيه مصلحتهم
ونهيه عما فيه مفسدتهم

فصل في حسن التكليف وهذا الفصل ايضا
كسابقه لما كان منقحا غاية التنقيح وموضحا اقصى ما يمكن من التوضيح في كتابنا المبسوط
المسمى بعماد الاسلام نفع الله به ذوي البصائر والافهام من كافة الانام رأينا ان لا نخلع عن
غواني معانيه حلل الفاظه لذلك البيان آثرنا ايراد عبارته هنا ايضا من غير زيادة

ونقصان اللهم الا ان يحتاج الى حذف في الكلام او اضافة تناسب المقام فنقول و
بالله التوفيق ولحسنه شرائط الشرط الاول امكان الفعل من المكلف فلا يصح التكليف بالمحال
وخالف الاشاعرة في ذلك فجوزوا تكليف الزمن الطيران الى السماء وتكليف العاجز
خلق مثل الله وضده وشريكه وولده والحيوان يعاقبه على ذلك ونعوذ بالله وكفى ذلك
من ذهب اليه نقصانا في عقله وقلة في دينه وقد عرفت فيما قبل ان معاذير الاشاعرة
في ذلك غير مقبولة والشرط الثاني وجود المكلف لاستحالة تكليف المعدوم عقلا وانه قد اشتهر
فيما بين متكلمي الامامية انه من جملة شرائط التكليف وجود المكلف لان تكليف اكثر
الموجودات كالجمادات والحيوانات لما كان قبيحا كان تكليف المعدوم قبيحا بطريق اولى
ومن هنا حكموا وجزموا بان الخطابات القرانية وكذا الحديثية كانت مخصوصة
بالحاضرين عند تلك الخطابات والظاهر ان الخطابات الذي هو عبارة عن
توجيه الكلام نحو المخاطب اسماع المتكلم للمخاطب ما هو دال على مراده بالالفاظ
ونحو ذلك حال المعدوم قبيح ضرورة ولذا ترى علماء المتكلمين كافة من سالف الزمان
يجعلون الاشاعرة مورد سهام الملام بان القول بالكلام النفسي يستلزم ان
يكون الباري تعالى متكلما في الازل وليس معه من يسمع كلامه وان يكون موجها
للكلام الى المخاطبين الذي ليس لهم وجود اصلا وهذا قبيح بداهة اما لو كان بعض من
يسمع الخطاب حاضرا ويقول المتكلم انت ومن يوجد بعدك فحكمي عليكم كذا فلا
قباحة فيه اصلا وهكذا لا قباحة في كتابة او نصب بعض الامارات الدالة
على مراد المتكلم لمن لم يوجد بعد وسيوجد في بعض الازمنة الآتية اما التكلم
والخطاب فلا اما ما قال بعض الاصحاب من ان الخطابات الواردة بصيغة التكلم
وكلمة الخطاب كالكاف والتاء وغيرهما لعل ما خلقه الله تعالى في الملك وغيره
وامره باتيانه الى السماء الدنيا في مدة او في ليلة القدر ومنها الى النبي صلى الله عليه واله

في مدة مديدة بالتدريج ليبلغ هو وأوصياؤه من عترته صلوات الله عليهم اجمعين
الى امته يوم القيامة مختصة بالموجودين في زمن الوحي بحيث يكون كل
منها مختصا لمن استجمع شرائط التكليف في حين نزوله ولا يكون شاملا لمن
كالخطابات المكية لمن تولد حين توطن النبي صلى الله عليه وآله بالمدينة
يحاضر مجلس النبي صلى الله عليه وآله حين قراءتها خلافا لاكثر من صنف
كالاصول من الشيعة والنواصب حيث جعلوها مختصة بالموجودين في زمن
او بحاضري مجلس الوحي وجعلوا ثبوت حكمها لمن بعدهم بدليل كالاجماع
او قياس انتهى بعض كلامه فهو حق من جهة بيان ذلك ان شمول يا ايها
مثلا لجميع المكلفين الى يوم القيمة مسلم وليس وجه شموله منحصرا في الاجماع
الخطاب انما هو حقيقة نفس تكلم الشارع بهذا والتكلم لا يستحسن ما دام لم يكن
موجودا ولو كان اسماعه مطلوبا لاجل ايصال حكاية هذا الخطاب في التكلم
المكلفين فدخول جميع المكلفين في يا ايها الناس اما باعتبار ان مطلوب
من التكلم بهذا اللفظ وبما بعده من الكلام هو ان السامع يبلغه الى الغائب
هذا الخطاب فصار حاضرا او موجودا واما باعتبار ان الشارع كتب النقوش الدالة
على الالفاظ المخصوصة حتى يعمل كل مكلف اذا اطلع على ما دل عليه تلك
بالذات او بواسطة وهذا كما في المراسلات والوصايا للبعض من لم يوجد وقت
وظني ان هذا ليس نفس الخطاب بل الدال على مفاد الخطاب وهكذا الكلام في
المنزل ليلة القدر فانه يحتمل ان يكون بمعنى النقوش الدالة عليه او على سبيل
الرمز والتكلم فيما بعد والله يعلم وعلى هذا يحمل ما ورد في الروايات من ان كثيرا
تلك الخطابات نزلت في جماعة نشأوا بعد ذهاب النبي صلى الله عليه وآله عنهم
للسامعين ان يوصلوا مفاد تلك الخطابات بمثل تلك الخطابات وباعتبار ان

مسلمًا أو من فيما بعد ينبغي ان يعملوا على ما يدل عليه تلك النقوش فكذا الكلام فيما ورد
في كثير منها من انها نزلت في الأئمة عليهم السلام ان الخطابات اليهم وما ورد من الامر
بقول لبيك ربنا عند قراءة قوله تعالى يا ايها الذين امنوا وقول لا بشيء من
آلائك رب اكذب عند قراءة قوله تعالى فباي آلاء ربكما تكذبان وقوله تعالى
لينذركم به ومن بلغ وقوله صلى الله عليه وآله في خبر الغدير فليبلغ الشاهد منكم
الغائب ورواية الرضا عليه وعلى آبائه واولاده الصلوة والسلام عن ابيه ان رجلا
سال ابا عبد الله عليه السلام ما بال القرآن لا يزداد على النشر والدرس الا غضاضة
فقال ان الله تبارك وتعالى لم يجعله لزمان دون زمان ولناس دون ناس فهو في
كل زمان جديد وعند كل قوم غض الى يوم القيمة وما رواه الكليني بسنده عن
ابي بصير قال قلت لابي عبد الله عليه السلام انما انت منذر ولكل قوم هاد الى ان
قال عليه السلام يا ابا محمد لو كان اذا نزلت آية على رجل ثم مات ذلك الرجل ماتت
الآية مات الكتاب ولكنه حي يجري فيمن بقي كما جرى فيمن مضى وما روي عن ابي جعفر
عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله اوصي الشاهد من امتي و
الغائب منهم ومن في اصلاب الرجال وارحام النساء الى يوم القيمة ان يصل الرحم
وبالجملة فهذا هو الحق الصريح بحسب زعمي ولذا نبهنا عليه والا فالنزاع الذي وقع
فيما بين علماء الامامية قليل الجدوى اذ المقصود الاهم الاشتراك في التكاليف
سواء كان بشمول الخطاب وبالاجماع او بورود نص دال على اشتراك التكليف كما هو
مسطور في مظانه كما لا يخفى والشرط الثالث علم المكلف بالتكليف والتمكن منه اما كون
علم المكلف شرط التكليف فهو من ضروريات مذهب العدلية ضرورة لزوم التكليف
بالمحال لو لم يكن كذلك لانه محال ان ياتي المكلف بما كلف به على جهة الامتثال مع
جهله بالتكليف وبما كلف به ومن ثم ترى انه رفع القلم عن الصبي والمجنون

مالنا ثم ورد انه ما حجب الله عن العباد فهو موضوع عنهم اما ان التمكن من العلم
كاف في التكليف فهو من مصرحات اصحابنا المتكلمين والمجتهدين مقطوعا به
لكن بعض متاخري اصحابنا تكلموا في تلك المسألة على وجه يدل على غفلة الاسلاف
ومذهبهم فلا باس حينئذ في تجوال كميت القلم في هذا المضمار فان تمييز
الخالص عن المغشوش انما يكون بالمعيار فاقول طابق الشرع والعقل وتعاضد الرأي
والنقل ان جاهل المسئلة ليس بمعذور فان المقام على الجهل لو كان جائزا لزم الاغراء
بالجهل والعبث في البعث وارسال الرسل وانزال الكتب قبح ما هو واجب عقلا
من معرفة الواجب تعالى وتكليف العباد ونحو ذلك وايضا يلزم ان يكون كل جاهل
ملحق من الكفار والمخالفين والفساق ناجيا بل احسن حالا ممن علم وعمل لانه لو لم
يعلم ولم يعمل لكان ايضا مستحقا للجنة فان المفروض ان المقام على الجهل انما هو تجويز
الواجب تعالى ونحو ذلك من المفاسد الكثيرة ولقد افاد هذا المرام شيخ المحدثين
ورئيسهم محمد بن يعقوب الكليني في خطبة الكافي على وجه حسن اعجبني كلامه
رحمه الله حيث قال لو كانت الجهالة جائزة على اهل الصحة والسلامة لجاز
وضع التكليف عنهم وفي جواز ذلك بطلان الكتب والرسل والاداب وفي
دفع الكتب والرسل والاداب فساد التدبير والرجوع الى قول اهل الدهر
فوجب في عدل الله وحكمته من خلقه خلقة محتملة للامر والنهي بالامر
والنهي لئلا يكونوا سدى مهملين ليعظموه ويوحدوه ويقروا له بالربوبية وليعلموا
انه خالقهم ورازقهم اذ شواهد ربوبيته دالة ظاهرة وحججه نيرة واضحة واعلامه لائحة
تدعو الى توحيد الله عز وجل وتشهد على انفسها لصانعها بالربوبية والالهية
لما فيها من اثار صنعه وعجائب تدبيره فندبهم الى معرفته لئلا يبيح لهم ان يجهلوه
ويجهلوا دينه واحكامه لان الحكيم لا يبيح الجهل به والانكار لدينه فقال جل ثناؤه

الم يؤخذ عليهم ميثاق الكتاب ان لا يقولوا على الله الا الحق وقال بل كذبوا بما لم
يحيطوا بعلمه فكانوا محصورين بالامر والنهي مامورين بقول الحق غير مرخص لهم في
المقام على الجهل امرهم بالسؤال والتفقه في الدين فقال فلولا نفر من كل فرقة منهم
طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون وقال
فاسألوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون فلو كان يسع اهل الصحة والسلامة المقام
على الجهل لما امرهم بالسؤال ولم يكن يحتاج الى بعثة الرسل بالكتب والاداب
وكانوا يكونون عند ذلك بمنزلة البهائم ومنزلة اهل الضرر والزمانة ولو كانوا
كذلك لما بقوا طرفة عين فلما لم يجز بقاؤهم الا بالادب والتعليم وجب انه لا بد
لكل صحيح الخلقة كامل الالة من مؤدب ودليل ومشير وامر وناه وادب وتعليم
وسؤال ومسألة فاحق ما اقتبسه العاقل والتمسه المتدبر الفطن وسعى له الموفق
المصيب العلم بالدين ومعرفة ما استعبد الله به خلقه من توحيده وشرائعه واحكامه
وامره ونهيه وزواجره وادابه اذ كانت الحجة ثابتة والتكليف لازما والعمر يسيرا
والتسويف غير مقبول والشرط من الله جل ذكره فيما استعبد به خلقه ان يؤدوا
جميع فرائضه بعلم ويقين وبصيرة ليكون المؤدي لها محمودا عند ربه مستوجبا
لثوابه وعظيم جزائه لان الذي يؤدي بغير علم وبصيرة لا يدري ما يؤدي ولا يدري
الى من يؤدي واذا كان جاهلا لم يكن على ثقة مما ادى ولا مصدقا لان المصدق
لا يكون مصدقا حتى يكون عارفا بما صدق به من غير شك ولا شبهة لان الشاك
لا يكون له من الرغبة والرهبة والخضوع والتقرب مثل ما يكون من العالم
المستيقن وقد قال الله عز وجل الا من شهد بالحق وهم يعلمون فصارت الشهادة
مقبولة لعلة العلم بالشهادة ولولا العلم بالشهادة لم تكن الشهادة مقبولة
والامر في الشاك المؤدي بغير علم وبصيرة الى الله جل ذكره ان شاء تطول عليه فقبل

وان شاهدوه عليه لان الشرط عليه من الله ان يودى المفروض بعلم وبصيرة و
يقين كيلا يكونوا ممن وصفه الله فقال تبارك وتعالى ومن الناس من يعبد
الله على حرف فان اصابه خير اطماء ن به وان اصابته فتنة انقلب على وجهه
خسر الدنيا والاخرة ذلك هو الخسران المبين لانه كان داخلا فيه بغير علم ويقين
فلذلك صار خروجه بغير علم ولا يقين وقد قال العالم عليه السلام من دخل
فى الايمان بعلم ثبت فيه ونفعه ايمانه ومن دخل فيه بغير علم خرج منه كما دخل فيه
انتهى موضع الحاجة منه ولا يخفى على الناظر فى هذا الكلام دلالة هذا الكلام
فى المواضع المتعددة على وجوب تحصيل العلم فى الاصول والفروع وكون العلم
شرطا فى قبول العبادة وعدم معذورية الجاهل وايضا يدل على ما قلناه قوله
تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين الاية كما مر ذكرها
فى كلام رئيس المحدثين وقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وقوله
تعالى فاعلم انه لا اله الا الله وما رواه الشيخ الرئيس فى الكافى باسناده قال
قال رسول الله صلى الله عليه وآله طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة
الا ان الله يحب بغاة العلم وما رواه باسناده عن ابى عبد الله عليه السلام
قال طلب العلم فريضة وما ايضا فيه باسناده عن يونس بن عبد الرحمن
عن بعض اصحابه قال سئل ابو الحسن عليه السلام هل يسع الناس ترك المسئلة
عما يحتاجون اليه فقال لا وما ايضا فيه باسناده عن ابى اسحق عمن حدثه قال سمعت
امير المومنين عليه السلام يقول ايها الناس اعلموا ان كمال الدين طلب العلم والعمل
به الا وان طلب العلم اوجب عليكم من طلب المال ان المال مقسوم مضمون لكم قد قسمه
عادل بينكم وضمنه وسيفى لكم والعلم مخزون عند اهله وقد امرتم بطلبه من اهله
فاطلبوه وما ايضا فيه باسناده عن على بن ابى حمزة قال سمعت ابا عبد الله

عليه السلام تفقهوا فى الدين فانه من لم يتفقه منكم فى الدين فهو اعرابى وان
الله عز وجل يقول فى كتابه ليتفقهوا فى الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم
لعلهم يحذرون وما ايضا فيه عن المفضل بن عمر قال سمعت ابا عبد الله عليه
السلام يقول عليكم بالتفقه فى دين الله ولا تكونوا اعرابا فان من لم يتفقه فى
دين الله لم ينظر الله اليه يوم القيامة ولم يزك له عملا وما ايضا فيه باسناده
عن ابى عبد الله عليه السلام قال لوددت ان اصحابى ضربت رؤسهم بالسياط
حتى يتفقهوا فى الدين وما ايضا فيه قال ابو عبد الله عليه السلام لا خير فيمن لا يتفقه
من اصحابنا يا بشير ان الرجل منهم اذا لم يستغن بفقهه احتاج اليهم فاذا احتاج اليهم
ادخلوه فى باب ضلالتهم وهو لا يعلم وما ايضا ما رواه باسناده قال ابو عبد الله
عليه السلام لحمران بن اعين فى شىء سأله انما يهلك الناس لانهم لا يسألون وما ايضا
ما فيه باسناده عن ابى عبد الله عليه السلام قال لا يسع الناس حتى يسألوا
ويتفقهوا ويعرفوا امامهم الحديث وايضا عنه عليه السلام قال قال رسول الله
صلى الله عليه وآله اف لرجل لا يفرغ نفسه فى كل جمعة لامر دينه فيتعاهده
ويسأل عن دينه وايضا عنه عليه السلام قال قرأت فى كتاب على عليه السلام
ان الله لم يأخذ على الجهال عهدا بطلب العلم حتى اخذ على العلماء عهدا ببذل
العلم للجهال وما رواه ايضا باسناده عن الوشاء قال سألت الرضا عليه السلام
فقلت له جعلت فداك فاسألوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون فقال نحن اهل الذكر
ونحن المسئولون قلت فانتم المسئولون ونحن السائلون قال نعم قلت حقا علينا
ان نسألكم قال نعم الحديث وما ايضا فيه باسناده عن ابى بصير قال كتبت الى الرضا
عليه السلام كتابا فكان فى بعض ما كتبت قال الله عز وجل فاسألوا اهل الذكر
ان كنتم لا تعلمون وقال الله عز وجل وما كان المؤمنون لينفروا كافة فلولا نفر

من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا
اليهم لعلهم يحذرون فقد فرضت عليهم المسألة ولم يفرض عليكم الجواب
قال الله تبارك وتعالى فان لم يستجيبوا لك فاعلم انما يتبعون اهواءهم ومن اضل
ممن اتبع هواه بالجملة نظرا الى امثال تلك الاخبار المذكورة قال الاصحاب ان
جاهل المسألة ليس بمعذور الا في المواضع المخصوصة المنصوصة المستثناة
من تلك القاعدة الكلية فان قيل لم لا تقولون ان جاهل المسألة معذور كلية
الا في مواضع مخصوصة كما قال الشيخ الفاضل يوسف البحراني من انه قد استفاضت
الاخبار عن الائمة الاطهار صلوات الله عليهم بمعذورية الجاهل في جملة من
الاحكام الا مواضع مخصوصة والمشهور بين الاصحاب عكس ذلك ونقل عن
المحدث السيد نعمة الله رحمه الله تعالى انه قال في شرح كتاب غوالي اللآلي
بعد كلام انه قد استفاض في الاخبار عن النبي واهل بيته عليهم افضل الصلوات
من اطلاق الجهال للناس في سعة ما لم يعلموا فمن كان جاهلا للاصل وجاهلا للحكم يكون
داخلا تحت عموم الخبر فيعذر في جهل ما لم يعرف الحكم فيطلبه وحينئذ فيكون
الاولى ان يجعل الضابط هكذا الجاهل معذور الا ما قام الدليل عليه والاكثر
عكسوا الكلية وقالوا الجاهل كالعامد الا ما خرج بالدليل فلزمهم ما تقدم من الضيق
والحرج يعني الحكم ببطلان صلوة اكثر العوام والنساء واهل البادية ثم قال و
النظر الى ما حررناه وردت الاخبار المتضمنة لقولهم عليهم السلام ما اخذ الله
على الجهال ان يتعلموا حتى اخذ على العلماء ان يعلموا وقال مولانا امير المومنين
عليه السلام في وصف نفسه الشريفة طبيب دوار بطبه قد احكم مراهمه
واحمى مواسمه يضع من ذلك حيث الحاجة اليه من قلوب عمي واذان صم والسنة
بكم متتبع بدوائه مواضع الغفلة ومواطن الحيرة ثم قال بعد كلام والحاصل

[illegible]

ان الجهال معذورون حتى تاتي اليهم علوم الاحكام والمعرفة بها من علماء الدين النجبي
قلنا الضابط في اخذ الضابط ان يكون في تلك الضابط مستفادا بادلة واضحة لا يختلج
فيها شك ولا ارتياب ويكون تحت تلك الضابطة جزئيات غير محصورة وهذا انما
يوجد في قولنا الجاهل بالمسألة ليس بمعذور ولان بناءنا على الحكم بالخلاف كل من
لم يكن قائلا بالخمس من الاصول الخمسة ولا معتقدا به في النار وكذا بالخلاف كل
من لم يكن قائلا بواحد من ضروريات الدين والمذهب سواء كان هذا بسبب الجهل
مع التمكن من العلم والتعنت والعناد انما هو بهذه الكلية ولذا يحكم بان الكفار والمخالفين
قاطبة مع سلامة العقل وعدم الافة مخلدون في النار جزما وهكذا نحكم بفسق
من يرتكب شيئا من المحرمات الكبيرة وان كان جاهلا بحرمته مع التمكن من العلم
به سواء كان من اهل البادية او من اهل المدينة وبناء كل هذا الاحكام على ما ذكرنا
من الكلية ولا شك ان تحتها جزئيات غير محصورة لا يمكن تفصيل كل جزئي منها
على حدة اما الادلة على صحة هذه الكلية فهي العقلية والنقلية كما عرفت شطرا
منها بيان ذلك انه لو لم يكن هذه الكلية كلية بل تكون الكلية ان الجاهل معذور
لكان اغراء بالجهل لانه حينئذ لكل احد من المكلفين لا يريد تحصيل العلم مسائل
الاصول والفروع الا المسألة التي ثبت عنده ان جاهل المسألة ليس فيها معذورا ولا
شك ان النص بخروج الجاهل عن كلية المعذورية في كل مسئلة اصولية او فرعية
مع كونها كثيرة جدا مفقود على تقدير الوجود فوصوله الى كل واحد مع عدم طلبه
متعسر بل متعذر فلكل واحد من المكلفين ان يجلس في بيته بمقتضى الاصل
المتقرر عنده من ان جاهل المسئلة معذور ولا يرى من الايصال ولا يصوم الا ان
يصل عنده ان جاهل المسئلة الفلانية ليس بمعذور وهذا الوصول يكون عنده
بحيث لا يصلح الحجية رافعا للحكم الاصل فحينئذ يأتي بهذه المسئلة الخاصة خاصة

فقط وحيث فرضنا ان هذا التجويز من قبل الواجب تعالى فحينئذ هو الباعث للناس
على تلك الجهالة الشنيعة وهذا هو المراد بالاغراء بالجهل وايضا نقول ان
تلك المعذورية كلية لكان فعل جميع المحرمات وترك جميع الواجبات حسنا وهو
اجتماع النقيضين لانك عرفت ان فعل الحرام قبيح فكيف يكون حسنا الا مع
فرض اجتماع النقيضين وهكذا ترك الواجب ما الملازمة فلان الاتيان بالواجبات
وترك المحرمات انما يتصور بعد العلم بكون الواجبات واجبات والمحرمات محرمات
فاذا جوز الواجب تعالى للعباد المقام على الجهل فكانه جوز ان يترك المكلف الواجبات
ويفعل المحرمات والله تعالى لا يجوز الا الحسن هذا هو المطلوب ايضا نقول لا شك
ان العبث قبيح يمتنع على الله تعالى فكيف يبعث الانبياء والرسل بتكاليف شاقة
مع كون الناس كانوا في سعة من الامر ما داموا لم يعلموا بوجوب شيء او حرمته وهذا
عبث بل لا اقبح من العبث كما لا يخفى كيف والبعث حينئذ متضمن لمفاسد كثيرة من
الجهاد وقتل النفوس ونهب الاموال وتركه لا يستلزم شيئا من ذلك بل هو مشتمل على
الناس هي حسنة حينئذ اللهم الا ان يقال ان البعث انما هو لاجل ان التعليم
على الله تعالى واجب ان لم يكن تحصيل العلم على العباد واجبا ولا يخفى عليك
ما فيه لان التعليم على الله تعالى على وجه التفصيل بالنسبة الى كل واحد احد
لو كان واجبا لزم ان الواجب تعالى يترك الواجب في كثير من المواضع حيث ان كثيرا
من العباد مع كونهم مكلفين بحسب زعمهم بتحصيل العلوم الدينية جاهلون
اكثر المسائل الشرعية وايضا التعليم اذا وجب على الله تعالى لم يتصور وجود جاهل
المسئلة فيكون قولكم ان جاهل المسئلة معذور لغوا هذا بالعقل اما بالنقل
فقد عرفت قوله تعالى فلولا نفر الآية لانه لو كان الجاهل معذورا عموما لا
استثنى فلو وجب على كل طائفة النفر والتفقه في الدين فعلم ان التفقه

في الدين واجب عموما الا في بعض المسائل نادرا وهكذا قوله تعالى فاسالوا اهل
الذكر الى اخر الاية لان الامر بالسوال مع عدم العلم بالمسئلة عموما يدل على ان جاهل
المسئلة مع التمكن من العلم تارك للواجب بهذا التقريب قوله عليه السلام طلب
العلم فريضة وقول السائل هل يسع الناس ترك المسالة عما يحتاجون اليه فقال
عليه السلام لا وهكذا سائر الاحاديث المسطورة انفا فادم البصر اليها كرتين هل
ترى فيها من فطور ولا نقل مع من هذا البعض علمائنا كالشهيد بن رحمهما الله تعالى
بطلان صلوة الجاهل وهو من لم يكن مجتهدا ولا مقلدا لانه لو كانت صلوته
صحيحة مع عدم العلم بكيفية ادائها من النية والركوع والسجود كان الجهل بمسائل
الصلوة جائزا لانه معلوم ان العلم بمسائل الصلوة انما هو للصلوة فاذا صحت الصلوة
بدونه لم يبق وجه لوجوبه والحال ان الضابطة تقتضي وجوب تحصيل العلم بها
وايضا يدل على كلامهم ما نقل المحدث محمد بن يعقوب الكليني في مختاره ايضا هو لك
حيث قال كما عرفت والشرط من الله جل ذكره في ما استعبد به خلقه ان يودوا جميع
فرائضه بعلم ويقين وبصيرة ليكون المودى لها محمودا عند ربه مستوجبا لثوابه
وعظيم جزائه لان الذي يودى بغير علم وبصيرة لا يدري ما يودى ولا يدري الى
من يودى اذا كان جاهلا لم يكن على ثقة مما ادى ولا مصدقا الى ان قال لان الشرط
عليه من الله ان يودي المفروض بعلم وبصيرة ويقين الخ وجلالة هذا
الشيخ وطريقه وكونه من الاسلاف يدل على ان هذا الحكم كان من القطعيات في
ما بين الامامية والله يعلم وايضا يويد قول هؤلاء الاجلاء ما رواه هذا الرئيس
باسناده عن طلحة بن زيد قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول العامل
على غير بصيرة كالسائر على غير الطريق لا يزيده سرعة السير الا بعدا وباسناده
عن حسين الصيقل قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول لا يقبل الله

على الا بمعرفة ولا معرفة الا بعمل الحديث وعنه عليه السلام قال قال رسول الله
صلى الله عليه وآله من عمل على غير علم كان ما يفسد اكثر مما يصلح وايضا عنه عليه السلام
قال العلم مقرون الى العمل فمن علم عمل ومن عمل علم وايضا فيه باسناده عن ابي بصير عن
ابي عبد الله عليه السلام قال قلت له اتخذوا احبارهم ورهبانهم اربابا من دون الله
فقال اما والله ما دعوهم الى عبادة انفسهم ولو دعوهم ما اجابوهم ولكن احلوا لهم
حراما وحرموا عليهم حلالا فعبدوهم من حيث لا يشعرون لان هذا الحديث يدل
على مذمة تقليد من لم يقم الدليل على جواز تقليده فلو كان الجهل عذرا فلم ذمهم
الله تعالى في هذا التقليد وايضا فيه باسناده عن جعفر عن ابيه عن امير المؤمنين ع
قال قال رسول الله ص لا قول الا بعمل ولا قول ولا عمل الا بنية ولا قول ولا عمل ولا نية
الا باصابة السنة وفي بعض فقرات الحديث من الكافي ومن عمل بغير علم جدع انف
نفسه وايضا فيه باسناده عن ابي بصير قال قلت لابي عبد الله ع ترد علينا اشياء
لا نعرفها في كتاب الله ولا سنته ص فننظر فيها قال لا اما انك ان اصبت لم توجر وان اخطات
كذبت على الله عز وجل وايضا يدل على صحة ما ذهبنا اليه الشهيد ان المكلف مشغول
الذمة باداء الصلوة على الوجه الذي امر به فيبقى ذلك الاشتغال ما دام لم يوجد
ما يدل على برائته اليقينية فان اليقين لا يزول الا بيقين مثله كما نطق به قول الصادقين
عليهم الصلوة والسلام وصلوة الجاهل ليست كذلك وايضا انا فرضنا ان جاهلين
صاما صوما من ايام السنة بدون ان يحصل لهما العلم بشروعيته فلا يخلو اما ان يطابق الواقع
بحسب الاتفاق والثاني صلى خمس ركعات بتسليم واحد وهو ليس بمطابق الواقع فمقتضى
العدالة ان يكون كل واحد منهما مستحقا للذم والعقاب جميعا والا يلزم الترجيح بلا
مرجح نعم يمكن العفو عن احدهما او كليهما او لا كلام فيه اما ما قال السيد نعمة ان
من لم يستقل باستفاضة الاخبار عن النبي ص واهل بيته ع ان الناس في سعة ما لم يعلموا

فالجواب عنه ان العالم ينبغي ان يكون حكيما متدبرا متاملا مجتهدا باذلا جهده في
فهم كلام الله تع واصنائه فان لكلامهم موارد ومحامل مخصوصة لا يصل اليها الفقير
الا يبذل الجهد مع الاستعانة بالله تع وهو الموفق والمعين بالجملة العقل السليم والشرع
القويم حاكمان بان الواجب تع عادل حكيم لا يحوم حول كبريائه شائبة الجور والظلم لا يعذب
احدا ما لم يقم الحجة عليه كما قال عز شانه وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فلا يستحق
العبد الذم والتعذيب الا بقيام الحجة وهي اما العقل كما في باب وجوب النظر ومعرفة الوا
ونحوه كوجوب اداء الامانة وحرمة الظلم كما مر تفصيل ذلك في بعض مقالات واما
الشرع فهو في ما لا يستقل العقل بادراك حسنه او قبحه فما دام لم يبعث الرسول لا يجوز
ان يعذب احدا من عباده على السيئات فهم في سعة ما لم يعلموا وكذا [illegible]
ما دام لم يصل اليهم صيت مبعث النبي ص او لم يصل نبيهم ولو بواسطة العقل ان
العلم بجاء به واجب لانه دافع للخوف ودفع الخوف عن النفس واجب وقوله تع فلولا
نفر وقوله تع فاسئلوا اهل الذكر وقول النبي ص طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة
ما يمكن ان تكون بمنزلة حجة وكذا هم في سعة ما داموا غافلين ذاهلين عن ذلك
وكذا هم في سعة في المدة التي تمضي عليهم في تحصيل العلم بعد ان تفرقوا وكل ذلك
لما ثبت بالضرورة من المذهب من عدالته تع وحكمته ويؤيد ذلك ايضا ما في الكافي
باسناده عن ابي شعيب قال قلت لابي عبد الله ع اذا حدث على الامام حدث كيف
يصنع الناس قال اين قول الله عز وجل فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا
في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون قال هم في عذر
ما داموا في الطلب وهؤلاء الذين ينتظرونهم في عذر حتى يرجع اليهم اصحابهم
وايضا فيه باسناده عن عبد الاعلى قال سئلت ابا عبد الله ع عن قول العامة
ان رسول الله ص قال من مات وليس له امام مات ميتة جاهلية قال الحق والله

قلت فان اماما هلك ورجل بخراسان لا يعلم من وصية لم يسعه ذلك قال لا يسعه ان الامام اذا
هلك وقعة حجة وصية على من هو معه في البلد وحق النفر على من ليس بحضرته
اذا بلغهم ان الله عز وجل يقول فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين
ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون الحديث وفيه ايضا فيه باسناده
عن محمد بن مسلم قال قلت لابي عبد الله ع اصلحك الله بلغنا شكواك واشفقنا
فلو اعلمتنا او علمتنا من فقال ان عليا ع كان عالما والعلم يتوارث ولا يهلك عالم الا
بقي من بعده من يعلم مثل علمه او ما شاء الله قلت افيسع الناس اذا مات العالم ان لا
يعرفوا الذي بعده فقال اما اهل هذه البلد فلا يعني المدينة واما غيرها من البلدان
فيقدر مسيرهم ان الله يقول وما كان المومنون لينفروا كافة فلولا نفر من كل فرقة
منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون قال
قلت ارايت من مات في ذلك فقال هو بمنزلة من يخرج من بيته مهاجرا الى الله
ورسوله ثم يدركه الموت فقد وقع اجره على الله قال قلت فاذا قدموا باي شيء يعرفون
صاحبهم قال يعطى السكينة والوقار والهيبة اما وجه التائيل على ما قلنا من وجوب
تحصيل العلم لو لا تقريرهم في امام الحجة وعدم معذورية الجاهل وكونه معذورا
ما دام في الطلب نحو ذلك من فقرات تلك الاحاديث فلا يخفى على اللبيب ليس
لهم تمسك في قولهم في سعة ما لم يعلموا انهم في سعة مع علمهم بذل الجهد
في الطلب وجلوسهم في البيوت ليت شعري كيف يخفى على العاقل الذكي رضا انفا المعصوم
مع كونه معصوما بمقتضى البراهين العقلية والنقلية مع كمال وضوحها اما تمسكه بقوله ع
ما اخذ الله على الجهال ان يتعلموا حتى اخذ على العلماء ان يعلموا فلا وجه له لان وجوب
تحصيل العلم ثابت بما استفيد من سائر الادلة غاية الامر انه دلت هذه
الرواية على ان التعليم لا يعلم ايضا واجب وهذا الكلام فيه اما استفاده جواز تحصيل

العلم على المتحيرين بواجب ما لم يأته المعلم في بيته هذا الحديث فهو متعسر
كيف والعقل والكتاب والاخبار تدل على خلاف ذلك ومن هنا اظهر ضعف تمسكه
بقول امير المومنين ع طبيب دوار بنفسه لانه يحتمل ان يكون هذا على سبيل التبرع
تفضلا منه ع على بعض الرعايا فقط والا على مر ودائه في كل بيت بيت للناس في الهند
والسند والروم والترك والحبشة والصين وغير ذلك بحسبه لظاهر معلوم وهكذا
حال النبي ص والائمة ويحتمل ان يكون هذا بالنسبة الى العاجزين والغافلين من الله يعلم
وايضا مستمسكهم رواية عبد الصمد بن بشير عن ابي عبد الله ع قال جاء رجل
يلبي حتى دخل المسجد الحرام وهو يلبي وعليه قميصه فوثب اليه الناس من اصحاب
ابي حنيفة فقالوا اشق قميصك واخرجه من رجليك فان عليك الحج من قابل
وحجك فاسد فطلع ابو عبد الله ع فقام على باب المسجد وكبر واستقبل القبلة فدنا
الرجل من ابي عبد الله ع وهو ينتف شعره ويضرب وجهه فقال له ابو عبد الله ع
اسكن يا عبد الله فلما كلمه وكان الرجل اعجميا فقال ابو عبد الله ع ما تقول قال
كنت رجلا اعمل بيدي فاجتمعت لي نفقة فجئت احج لم اسال احدا عن شيء فافتوني هؤلاء
ان اشق قميصي وانزعه من قبل رجلي وان حجي فاسد وان علي بدنة فقال له متى
لبست قميصك ابعد ما لبيت ام قبل قال قبل ان البي قال فاخرجه من راسك فانه
ليس عليك بدنة وليس عليك الحج من قابل اي رجل ركب امرا بجهالة فلا شيء عليه
طف بالبيت اسبوعا وصل ركعتين عند مقام ابراهيم ع واسع بين الصفا
والمروة وقصر من شعرك فاذا كان يوم التروية فاغتسل واهل بالحج واصنع
كما يصنع الناس فانه مع تصريحه بعذر دية الجاهل كلي وقاعدة مطردة تتضمن
صحة ما فعله قبل لقاء الامام ع من الاغتسال والاحرام والتلبية ونحوها مع اخبار
انه لم يسال احدا عن شيء من الاحكام التي اتى بها ولهذا وقع في ما وقع واصحابه

فان عليك الحج من قابل يعني بدنة

ان يصنع كما يصنع الناس من واجب ومستحب مع عدم المعرفة بشيء من ذلك كذا قيل
والجواب عنه بوجوه منها انه في قضية مخصوصة فلعله كان معللا بوجه لم يصل اليه
عقولنا ومنها انه يحتمل ان يكون مستثنى من القاعدة الكلية كالجهر والاخفات ومنها
انه يحتمل انه لم يبلغ اليه وجوب تحصيل العلم باحد من الوجوه المتقدمة او وصل
ولكن ذهل وغفل بالكلية ومنها انه يحتمل احتمالا قويا اجزاء العبادات اذا كانت
ناسيا بحيث كثير من المسلمين يستحيل عند العقل تواطؤهم على الخطأ فلذا صح ما فعله
قبل لقاء المعصوم وانما قلنا باجزاء العبادات اذا كانت على الوجه المسطور لان
مستندها حينئذ يكون الاجماع والتقليد انما هو في الاختلافيات والله يعلم ومنها
ان اجزاء العبادة شيء وعدم الاثم شيء اخر فيحتمل ان يكون العبادة مجزية اذا طابقت
الواقع وان حصل الاثم بسبب عدم تحصيل العلم بكيفيتها ونحو ذلك من الاحتمالات
الصحيحة واما قوله اي رجل ركب امرا بجهالة فلا شيء عليه فمعلوم بالضرورة من الدين
والمذهب ان مراد المعصوم ليس ما يستفاد من ظاهره فالمراد منه اما انه اذا ركب
رجل امرا بجهالة محضة حتى عن وجوب تحصيل العلم فلا شيء عليه واما انه اذا ركب
غفلة وذهولا عن وجوب ان يكون المكلف على بصيرة وعلم منه فلا شيء عليه او
ان الانسان على مقتضى البراءة الاصلية مع عدم التفريط ما لم يبلغ اليه ما يدل
على وجوب العمل على خلاف مقتضاها او المراد انه لا شيء عليه من العقوبات
الدنيوية من الكفارات ونحو ذلك او المراد انه اي رجل ركب امرا من الامور
المتعلقة بالحج بجهالة فلا شيء عليه اما مطلقا او بحسب الدنيوية بقرينة المقام
والله يعلم بالصواب وايضا مستمسكهم ما رواه زرارة عن ابي جعفر ع قال من لبس
ثوبا لا ينبغي وهو محرم ففعل ذلك ناسيا او ساهيا او جاهلا فلا شيء عليه ومن فعله
متعمدا فعليه دم والجواب ما عرفت على ان قوله ع فعليه دم قرينة واضحة على ان المراد

من قوله م فلا شيء عليه انه لا شيء عليه من الكفارة وايضا مستمسكهم مرسلة جميل
عن بعض اصحابنا عن احدهما ع في رجل نسي ان يحرم او جهل وقد شهد المناسك كلها
وطاف وسعى قال تجزيه نيته اذا كان قد نوى ذلك فقد تم حجه وان لم يهل والجواب
هو الجواب على انه يمكن المناقشة في التمسك بهذا الحديث ايضا لان غاية ما يستفاد
من هذا الحديث هو ان نية الجاهل تقوم مقام الاحرام ولا يستفاد منه اباحة
الجهل وهذا ظاهر وايضا مستمسكهم صحيحة الحلبي عن ابي عبد الله م قال قلت له
رجل صام في السفر فقال ان كان بلغه ان رسول الله م نهى عن ذلك فعليه القضاء
وان لم يكن بلغه فلا شيء عليه والجواب ان هذه المسئلة مستثناة من الكلية كما
صرح به الاصحاب على انه انما يدل على سقوط القضاء لا على عدم وجوب طلب
العلم وهذه المسئلة مع بلوغ ان طلب العلم واجب تذكرة لهذا وايضا لا نزاع لنا
في ان يكون هناك بعض المسائل الفرعية او الاصولية النادرة بحيث يكون الجهل
بها معفوا عنه بعدم استحقاقه العذاب ولم يكن فيه طلب العلم واجبا اصلا تفضلا
منه تعالى لكن حينئذ تكون تلك المسئلة مستثناة من حكم الكلية وانما يحصل
لنا العلم باستثنائها بدليل فما لم يصل الينا الدليل المخرج فنحن على مقتضى تلك
الكلية والله يعلم وايضا مستمسكهم صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن ابي ابراهيم
قال سألته عن الرجل يتزوج المرأة في عدتها بجهالة اهي ممن لا تحل له ابدا قال لا اما
اذا كان بجهالة فليتزوجها بعد ما ينقضي عدتها وقد يعذر الناس في الجهالة بما
هو اعظم من ذلك فقلت باي الجهالتين اعذر بجهالته ان يعلم ان ذلك محرم عليه
ام بجهالته انها في عدة فقال احدى الجهالتين اهون من الاخرى الجهالة بان الله حرم ذلك
عليه وذلك بانه لا يقدر على الاحتياط معها فقلت فهو في الاخرى معذور فقال
نعم اذا انقضت عدتها فهو معذور في ان يتزوجها والجواب انه يحتمل ان يكون معذورا

اذا كانت الجهالة مع عدم التفريط بان كان مشغولا فى تحصيل مسائل الاصول و
مسائل العبادات ولم يصل نوبته الى تحصيل تلك المسئلة و نحو ذلك من الاخبار
الصحيحة او المعتبرة معذور فى باب جواز النكاح معها ثانيا وعدم حرمتها عليه
وهذا لا يدل على جواز الجهالة من المعصوم للناس القرينة على هذا المعنى قوله ع
فهو معذور فى ان يتزوجها فانه مشعر بانه ليس بمعذور مطلقا وايضا مستمسكهم
موثقة عبد الله بن بكير عن ابى عبد الله ع فى رجل شرب خمرا على عهد ابى بكر وعمر
واعتذر بجهله فسأل امير المؤمنين ع عن حكمه فامر ع من يدور به على مجالس
المهاجرين والانصار وقال من كان تلا عليه اية التحريم فليشهد عليه ففعلوا بذلك
فلم يشهد عليه احد فخلى عنه والجواب ان الحد يدرء بالشبهات مع بنائها
على التخفيف ولا يدل على تلك الجهالة مع عدم العذر كانت مجوزة وعلى تقدير
التسليم لعلها كانت مخصوصة فى ابتداء زمان الاسلام وهى مستثناة من الكلية
والله يعلم وايضا متمسكهم ما روى عن ابى عبد الله ع قال قال رسول الله ص
رفع عن امتى تسعة الخطاء والنسيان وما استكرهوا عليه وما لا يطيقون وما لا
يعلمون وما اضطروا اليه والحسد والطيرة والتفكر فى الوسوسة فى الخلق ما لم
ينطق بشفة والجواب اى وما لا يعلمون مع عدم التمكن من تحصيله او
عدم البلوغ اليه قوله تع فلو لا نفر ونحو ذلك ادعم الغفلة عن ذلك وهكذا الجواب
عن قوله ع لا فى جواب السائل عمن لا يعرف شيئا هل عليه شىء والظاهر ان المراد
من قول السائل استفسار حال المستضعف ومن ليس له عقل وفهم ويحتمل
استفسار حال من لم يبلغ اليه شىء من التكاليف الشرعية اصلا كما عرفت فيما سبق
وهكذا قوله ع ما حجب الله عن العباد فهو موضوع عنهم وقوله ع ان الله يحتج على
العباد بما اتاهم وعرفهم فانا لا نسلم ان ما تمكن من علمه العبد فهو مما حجب الله عنه

او لم يعرف حدودها انه نظرا الى تلك الاحاديث قال بعض متاخرى علمائنا
ان جاهل المسئلة معذور وعباداته صحيحة وان كانت على خلاف الواقع وقال بعضهم
انما يجرى ذلك اذا طابقت الواقع بحسب الاتفاق وهكذا الحال فى الاصول الدينية ونحن
نذكر كلام كل واحد منهما وما يتوجه عليه من تسعين قال مولانا الشيخ يوسف
قال السيد نعمة الله فى شرح كتاب سوالى الدرر بعد نقل مذهب الشهيد فى صلوة
جاهل المسئلة ويلزم على هذا بطلان عبادة اكثر الناس خصوصا فى هذه الاعصار
وما قاربها وذلك ان وجود المجتهد فى كل صقع وكل بلد متعذر لان صرف الليالى
اذهب العلماء ولا بقى منهم الى قوله الا القليل فى بلد من البلدان او صقع من الاصقاع
فكانما برق تالق بالحمى ثم انثنى فكانه لم يلمع واذا كان القليل فما اقصى البلاد كيف
يتمكن من الوصول الى المجتهد فى اكثر اوقاته فيلزم الحرج على الخلق الى ان قال الناس
فى الاعصار السابقة واللاحقة كانوا يتعلمون العبادات واحكامها من الواجبات
والسنن بعضهم من بعض من غير معرفة باجتهاد لا تقليد والعوام فى جميع الاعصار
حتى اعصار الائمة ع كانوا يصلون ويصومون على ما اخذوا من الاباء ومن حضرهم
من العلماء وان لم يبلغوا مرتبة الاجتهاد على ان الصلوة المامور بها شرعا ما كان
يتفق الامر حادثة للعلماء الا ترى الى حماد كيف كان يحفظ كتاب حريز فى الصلوة
فلما صلى بحضور الامام الصادق ع قال يا حماد لا تحسن ان تصلى فقام ع فصلى ركعتين
تعليما له وهذا حماد من اجل اهل الرواية ومن اصحاب الائمة فما ظنك بصلوة
غيره لو اوقعها بحضرة واحد منهم ع على ان الصلوة اذا وقعت على نهج الصواب وكانت
ماخوذة من اهل الايمان فما السبب فى بطلانها او شىء اخرجها وهو صرح بانه
لا فرق بين تارك الصلوة وبين من اوقعها على غير الوجه المطلوب لو باخلال
بحرف من القراءة او حركة او ذكر او قيام او قعود او غير ذلك مما حرر وهو فى

ما الجزء ٢ اوانهم فقال ان النعمان قال [illegible]

كتبهم وانت اذا تتبعت عبادات عوام المذهب سيما في الصلوة ما تجد احدا
منهم الا هو الخلل في عباداته خصوصا الصلوة ولا سيما القراءة مما يوجب بطلانها
بكثير فيلزم بطلان صلوتهم كلها فيكونون متعمدين في ترك الصلوة مدة اعمارهم
بل مستحلين تركها لانهم يرون ان الصلوة المشروعة هي ما اتوا به وقد حكم ببطلانها
فهذه هي الداهية العظمى والمصيبة الكبرى على عوام مذهبنا مع تكثرهم ووفورهم انتهى
موضع الحاجة منه وهذا الكلام كما يدل على ان العوام محكومون مطلقا سواء
اخطأوا او اصابوا وقال الفاضل الورع المحقق مولانا احمد الاردبيلي على
ما نقل عنه بعض الثقات في شرح قول العلامة في الارشاد ويجب معرفة واجب افعال
الصلوة الخ اعلم ان الذي تقتضيه الشريعة السهلة والاصل عدم الوجوب على
التفصيل والتحقيق المذكور في الشرح وغيره والظاهر انه يكفي الفعل على ما هو المامور
به وفي الاخبار اشارة اليه كما مر البعض وسنحققه على امثال ايضا خصوصا في مسائل
الحج اذ الظاهر ان الغرض ايقاعه على شرايطه المستفادة من الادلة واما كونه على وجه
الوجوب فلا وغير معلوم انه داخل في الوجه المامور به بل الظاهر عدمه فلا تتم
الدليل بان فعل الواجب على الوجه المامور به موقوف على المعرفة والعلم وبدونه
ما اتى بالمامور به على وجهه فيبقى على عهدة التكليف وعلى تقدير تسليم الوجوب
لا نسلم البطلان على تقدير عدمه خصوصا عن الجاهل والغافل عن وجوبه
وعن الذي اخذ بدليل مع عدم علمه بذلك وكذا المقلد لمن لا يجوز تقليده
ولا خفاء في صعوبة العلم الذي اعتبروه سيما بالنسبة الى النساء والاطفال في
اوائل البلوغ فانهم كيف يعرفون المجتهد وعدالته وعدالة المقلد والوسائط
مع انهم ما يعرفون العدالة ومعرفتهما اياها واخذهم عنهم فرع العلم بعد التعلم
ومعرفة العدالة ما تحصل غالبا الا بمعرفة المحرمات والواجبات وهو لا تحصل

شيئا وليس بمعلوم لهم العمل بالشياع بان الفلان عدل مع عدم معرفتهم
حقيقة العدل لتزكية ولا بالعدلين ولا بالمعاشرة وتحقيقهم ذلك كلها بالدليل لا يخفى
صعوبته مع عدم الوجوب عليهم قبل البلوغ على الظاهر بل بعده ايضا لعدم
العلم بالتكليف بها نعم يمكن فرض الحصول نحيا على نحو التكليف ولكن قد لا يكون
والمراد اعم والحاصل انه لا دليل يصلح الا ان يكون اجماعا وهو ايضا غير معلوم
لي بل وظني انه يكفي في الاصول الوصول الى المطلوب كيف كان بدليل ضعيف
باطل وتقليد كذلك كما مر اليه الاشارة وعدم نقل الايجاب عن السلف بل كانوا
يكتفون بمجرد الاعتقاد وفعل صورة الايجاب ومثل تقليد النبي الاعراب
مع ان الصلوة معلوم اشتمالها على ما لا يحصى كثيرة من الواجبات وترك المحرمات و
المندوبات وكذا سكوتهم عن اصحابهم في ذلك وبالجملة لي ظن قوي على ذلك من
الامور الكثيرة وان لم يكن كل واحد منها دليلا والمجموع مفيد له فانه يحضرني
الان كله وان امكن الوجوب على العالم المتمكن من العلم على الوجه المشروط على ان
دليلهم لو تم لدل على وجوب التفصيل حين الفعل وانه غير واجب اجماعا ولكن ظني
لا يغني من الحق شيئا فعليك طلب الحق والاحتياط ما استطعت انتهى كلامه اعلى الله
مقامه وذكر ايضا في مسئلة الشك بين الاثنين والثلث والاربع انه يكفي في الاصول
مجرد الوصول الى الحق وانه يكفي ذلك لصحة العبادة المشروطة بالقربة من غير اشتراط
البرهان والحجة على ثبوت الواجب وجميع الصفات الثبوتية والسلبية والنبوة
والامامة وجميع احوال القبر ويوم القيامة بل يكفي في الايمان اليقين بثبوت الواجب
والوحدانية والصفات في الجملة باظهار الشهادة وبالرسالة وبامامة الائمة ع
وعدم انكار ما علم من الدين بالضرورة ويلزم اعتقاد سائر المذكورات في الجملة
وقد استفدته ايضا من كلام منسوب الى افضل الفضلاء وصدر الحكماء نصير المحقق

والشريعة ومعين لفرقة الناجية بالبراهين القطعية والنقلية على حقية مذهب
الشيعة الاثنى عشرية نفعه الله بعلومه الدينية وحشره مع محمد خاتم الرسالة
والائمة الامناء ع ومما يؤيده الشريعة السمحة السهلة ان البنت التى ما دامت [illegible]
مع فرضهما متعبدين بالدين الحق فكيف بالغير اذا بلغت تسعا يجب عليها ما يجب
على غيرها من المكلفين على ما هو المشهور بين الاصحاب مع انها ما تعرف شيئا فكيف
يمكنها تعلم كل الاصول بالدليل والفروع من اهلها على التفصيل المذكور قبل
العبادة مثل الصلوة على ان تحقيقها العدالة فى غاية الاشكال كما مر وقد لا يمكن
لها فهم الاصول بالتقليد فكيف بالدليل وعلى ما ترى انه قد صعب على اكثر الناس
من الرجال والنساء جلا فهم شيء من المسائل على ما هي الا بعد المداومة وبالجملة
هذا ظني لكنه لا يغني من شيء ولعله لا اعاقب ان شاء الله تعالى وقال فى بحث وجوب
العلم بدخول الوقت للصلوة وبالجملة كل من فعل ما هو فى نفس الامر انه لم يعرف
كونه كذلك ما لم يكن عالما بمنهيه وقت الفعل حتى لو اخذ المسائل من غير اهله
بل لو لم يأخذ من احد فظنها كذلك وفعل فانه يصح ما فعله وكذا فى الاعتقادات
وان لم يأخذها عن ادلتها فانه يكفي ما اعتقده دليلا او لم يصل الى المطلوب
ولو كان تقليدا كذا يفهم من كلام منسوب الى المحقق نصير الملة والدين قدس
سره العزيز وفى كلام الشارح اشارات اليه مثل مدحه جماعة للطهارة بالحجر
والماء مع عدم العلم بحسنها وصحة حج من مر بالموقف ومثل قوله لعمار حين غلط
فى التيمم الا فعلت كذا فانه يدل على انه لو فعل كذا لصح مع انه ما كان يعرف وفى تصحيح
من نسي ركعة ففعلها او استحسنها مع عدم العلم والشريعة السهلة السمحة
تقتضيه وما وقع فى اوائل الاسلام من قبولهم من الكفار من الاكتفاء بمجرد
قولهم وكذا فعل الائمة ع مع من قال بهم مما يفيد اليقين فتأمل وكذا جميع

احكام الصوم والقصر والتمام وجميع المسائل فلو اعطي زكوته المؤمن مع عدم
العلم يصح فتامل واضبط انتهى كلامه وانا اقول وبالله التوفيق اما ما قال السيد
نعمت الله فالجواب عنه انه لو كان طلب العلم واخذ المسائل من المجتهدين بلا
الواسطة او بالواسطة مع امكان كثرتهم فى البلاد موجبا للحرج والضيق كان تكليف
النفر وخروج كل طائفة من البلاد البعيدة الى امام العصر كما استفيد من الايات
والاحاديث السابقة مع امتناع تعدد الائمة فى عصر واحد مستلزما للحرج بطريق
اولى فما هو جوابكم فهو جوابنا اما ما قال من قلة المجتهدين فى عصره فهذا ايضا من
مساهلاتهم فى الدين وعدم طلبهم العلوم الدينية والا حيث ثبت ان طلب
العلم واجب اما عينا فبقدر ما يجب من الاعتقادات ويتعلق باعماله واما كفاية
فبقدر ما يكفي للناس عموما لو طلبوا العلم جميعا لبلغ اكثرهم مرتبة الاجتهاد ومن
لم يبلغ اخذ مسائل الضرورية من بعض من بلغ تلك المرتبة بالواسطة او بدونها
فيسهل حينئذ الامر عليهم فعلى تقدير لزوم الحرج انما لزم من سوء اختيارهم
وايضا اذا كان العوام من الشيعة معذورين فى الجهل وعدم تحصيل العلم سواء
اخطأوا واصابوا فى الاصول او الفروع فكيف عدالته تعالى لا تقتضي تلك المعذورية
فى باب جميع الكفار والمخالفين فحينئذ ينبغي ان يكون جميع عوام الناس من هذه المذاهب
الباطلة معذورين مأجورين على تلك العقائد الباطلة والعبادات المخترعة وايضا
تحقيقا فى تلك المقامات ان تقليد المجتهد اما بالواسطة او بلا واسطة والاجتهاد انما
يجب اذا كانت المسألة اختلافية مثلا نقول ترك السورة فى القراءة انما يجوز بالاجتهاد
او بتقليد المجتهد ولعل هذا هو مراد القوم اما اذا كانت المسألة اجماعية كقراءة
السورة فى القراءة فانها جائزة بالمعنى الاعم اتفاقا فتقليد المجتهد فيها ليس بضروري
كما لا يجوز فيها الاجتهاد اصلا فحينئذ لو اخذ العامي كيفية الصلوة من بعض من لم

وانا اقول وبالله التوفيق

يبلغ مرتبة الاجتهاد لكن بحيث لم يتّخذ منه واجب اختلافيا او اتفاقيا ولم يرتكب فيه
مبطلا كذلك كما هو شايع فى صلوة اكثر من يستحق ان يطلق عليه اسم الانسان وحصل
له نوع من الجزم او اليقين بمشاهدة صلوة جمع كثير من الثقات ان صلوته هى الصلوة
المامور بها فى الاسلام وان تلك الخلايق الكثيرة لا يقتحمون فى امر باطل كانت
صلوته صحيحة لمكان قيام البرهان الاجمالى حينئذ على صحتها ولعل هذا هو الدليل
الاجمالى الكافى لاكثر النسوان والعوام فى اكثر المسائل الاجماعية من الاصول والفروع
ولعل هذا هو السر فى اخذ العوام والنساء من الاباء والعلماء فى اعصار الائمة عم كيفية
العبادات مع عدم نكير منهم عم ومن خواص اصحابهم عم على تقدير ثبوت
عدم النكير مع عدم الموانع من التقية وغيرها فانهم عم ما كانوا متمكنين من اظهار
اكثر الاحكام وكان كثير من اصحابهم عم من اهل الخلاف والمذاهب الفاسدة و
الاعتقادات السخيفة فكل ما يكون شايعا فى العوام فى اعصارهم لا يدل على
الصواب والله يعلم بالصواب اما حكاية حماد فيمكن ان يتمسك بها على خلاف ما هو
بصدده لانه لو كان خطاء الجاهل كصواب العالم فما وجه توبيخ المعصوم لحماد
ولومه اياه مع ان الظاهر ان صلوة حماد لم تكن ناقصة الا من حيث فوات
بعض المندوبات كما يدل عليه تتمة الحديث اما قول السيد وشيخ اخوه وهو انهم
صرحوا الخ اقول العوام يحملوا اما مستضعفون اولا والثانى لم يبلغهم بواسطة
العقل والنقل وجوب تحصيل ضروريات الدين ام لا والثانى غافلون ام لا
والثانى مشغولون فى الطلب الاخذ بنوع مقرر فى الشرع ام لا الثانى اعنى الذين
ليسوا مستضعفين وبلغهم وجوب طلب العلم وليس لهم ذهول عنه ولا هم مشغولون
بمقدمات تحصيل العلم ومع هذا يصلون بحيث يفوت عنهم بعض الواجبات
او يرتكبون بعض المبطلات لا شك ولا شبهة فى استحقاقهم العقاب بذلك

ولا استبعاد فى ذلك نعم اذا كانت اعتقاداتهم صحيحة ماخوذة على وجه شرعى لا
استبعاد فى عفوه تع عنهم وهذا لا استبعاد فيه ولا كلام الا ترى ان صلوة
المخالفين مع كونها غير مشروعة عندنا لا تجب اعادتها وقضاؤها بعد الايمان وهكذا
لا تجب على الكافر قضاء الصلوة التى فاتت عنه حال الكفر ولما ثبت اشتغال
ذلك العامى بصلوة فاتت عنه بعض اجزائها بسبب الجهل يقينا لان ترك الجزء
مستلزم للكل ولم يثبت بدليل يعتد به شرعا ما يدل على اجزاء تلك الصلوة
الفائت جزء من اجزائها الواجبة لا يمكن للمجتهد ان يقول ان هذا العامى اتى
ما اوجب الله تع عليه اما ما قال لو لم تكن صلوته صحيحة لكان بمنزلة مستحل ترك
الصلوة فليس الامر كذلك فان ما ثبت بالضرورة من الدين هو كفر من يترك الصلوة
بجميع اجزائها مستحلا لا من يترك بعض اجزائها جهلا وليت شعرى كيف غفل السيد
عن ادلة العقل والنقل ولئن غفل عن كثير من ذلك لخفائها فكيف ذهل عن قوله
من لم يتفقه فى دين الله لم ينظر الله اليه يوم القيامة ولم يترك له عملا وقوله انما
يهلك الناس لانهم لا يسألون وقوله ع العامل على غير بصيرة كالسائر
على غير الطريق لا يزيده سرعة السير الا بعدا وقوله ع لا يقبل الله عملا الا بمعرفة وقوله ع
من عمل بغير علم كان ما يفسد اكثر مما يصلح وقوله ع العلم مقرون الى العمل فمن
علم عمل ومن عمل علم وقوله ع لا قول ولا عمل ولا نية الا باصابة السنة وقوله ع ومن
هجم على امر بغير علم جدع انف نفسه وقوله ص حين رأى من يصلى ولم يحسن ركوعه
وسجوده نقر كنقر الغراب لئن مات هذا وهكذا صلوته ليموتن على غير دينى و
قول امير المؤمنين ع لا خير فى عبادة لا فقه فيها وفى الكافى باسناده عن
بعض اصحابنا عن ابى عبد الله ع قال سالته عن مجدور اصابته جنابة فغسلوه
فمات قال قتلوه الا سالوا فان دواء العى السؤال ونحو ذلك اما قول مولانا الاردبيلى

زبدة المتاخرين مولانا احمد الاردبيلي من ان الظاهر ان الغرض ايقاعه على شرائطه
المستفادة من الادلة الخ ففيه ان مبنى كلامهم انه لابد في الاتيان بالواجب من نية
القربة مع الوجوب وفي المندوب من نية القربة مع الندب وهذا لا يمكن بدون
العلم بوجوب الواجب وندب المندوب وقد ثبت في محله انه كل ما يتوقف عليه
الواجب فهو واجب فيكون العلم بواجبات الصلوة واجبا اما العلم بمندوباتها
فهو وان لم يكن واجبا لعدم وجوب ما يتوقف عليه لكن لو لم يكن العلم بمندوبيتها
حاصلا لم يكن النية بمندوبيتها فيكون الاتيان بها عبثا وايضا لا ينفك العلم بواجبات
الصلوة عن العلم بمندوباتها ولتحصيل العلم طريق مخصوص عند الشرع وما
علاه ممنوع وهذا الطريق المخصوص اما بتحصيل العلم بالاجماعيات والاجتهاد
في الاختلافيات او بتقليد المجتهد في الاختلافيات فان التقليد مطلقا حرام
كما يدل عليه ظواهر الايات والاحاديث الا ما استثنى وقام الدليل على جوازه
وهو ليس بتقليد في الحقيقة وسياتي لك مزيد توضيح في ذلك اما نحن فحيث
نقول نية القربة كافية في العبادات سواء كانت واجبة او مندوبة لا بد على
مختارنا من تحصيل العلم على الوجه المشروع بالعبادات وبالاجزاء المعتبرة فيها
في الجملة فلو فرضنا ان احدا من المكلفين مع التمكن من العلم على الوجه المعتبر
فعل الواجب بنية الوجوب مع عدم كونه عالما بوجوبه او فعل شيئا من العبادة
بنية القربة مع عدم كونه عالما بانها عبادة مقربة الى الله تعالى لا شك في انه لله تعالى
حينئذ ان يعذبه ويذمه الحكيم ويقول من اين حكمت بوجوبه وبكونه عبادة
مع عدم قيام الدليل عندك على هذا وهل حكمك هذا الا كحكم من يعبد
الصنم ويقول بها التعبد لوجوبها قربة الى الله فان المطابقة النفس الامرية
وعدمها غير موثرة في حرمة الحكم بدون الدليل والجزم باحد من الاحكام

الشرعية رجما بالغيب والعمل بمقتضاه ولذا ترى الايات والاحاديث شاهدة
على حرمة القول بلا علم سواء طابق الواقع ام لا فحينئذ لا يحصل لنا الجزم
ببراءة الذمة لمن يكون حاله كذلك بعد ان حصل لنا العلم باشتغال ذمته يقينا
هذا ما يحكم بظاهر الحال ونحن لا نمنع ان يتفضل على بعض من كان حاله كذلك
ويقبل اعماله لكن هذا انما يمكن بعد ان كان ايمانه كاملا على الوجه الذي قرره
الشارع بتعاضد العقل والنقل لئلا يلزم خلاف مقتضى العدالة وما ثبت بالضرورة
من المذهب لذا ترى رئيس المحدثين الشيخ الجليل محمد بن يعقوب
الكليني يقول في خطبة الكافي والامر في الشاك المودى بغير علم وبصيرة الى الله
جل ذكره ان شاء تطول عليه فقبل عمله وان شاء رد عليه لان الشرط من الله ان
يؤدي المفروض بعلم وبصيرة ويقين انتهى وايضا قال والشرط من الله جل ذكره
في ما استعبد به خلقه ان يؤدوا جميعا فرايضه بعلم وبصيرة ويقين ليكون
المؤدي لها محمودا عند ربه مستوجبا لثوابه وعظيم جزائه انتهى وقد مر ذكر
تمام كلامه المتعلق بذلك فيما سبق وايضا عرفت اتفاق قول المعصوم ع لا يقبل
الله عملا الا بمعرفة وقوله ع ولا يزال عملا وقوله ع فمن علم عمل ومن عمل علم ولا
قول ولا عمل ولا نية الا باصابة السنة ومن هجم على امر بغير علم فقد جدع انف
نفسه ولا خير في عبادة لا فقه فيها وقوله هل يسع الناس حتى اسئلة عما يحتاجون
اليه فقال المعصوم ع لا وقوله ع الا اما انك ان اصبت لم توجر وان اخطات
كذبت على الله قوله رحمه الله خصوصا على الجاهل والغافل الخ ان اراد بالجاهل
والغافل الذي له جهل محض لم يبلغه مسئلة وجوب تحصيل العلم لا بالعقل
ولا بالنقل او حصل له الغفلة بحيث يكون التكليف معها تكليفا بما لا يطاق فحينئذ
لا يقول احد من عوام العدلية بعدم معذوريته فضلا عن علماء الامامية

وان اراد غير ذلك فعليه البيان قوله ره لكن المقلد لمن لا يجوز تقليده الخ لا ريب
فى كثرة ورود الايات والاحاديث فى ذم التقليد والمنع عن اخذ الاحكام عن كل
مجهول الحال سواء كانت تلك الاحكام اصولية او فرعية كيف ولو لم يكن الامر
كذلك لزم ان يكون مقلدوا علماء المخالفين واصناف الكفار معذورين فى
الاعتقادات الفاسدة واعمالهم الكاسدة وهذا باطل بالضرورة من المذهب وايضا
كيف تقتضى عدالته تعالى ان يجوز لعباده الذين هم من العوام ان ياخذوا الاصول
والفروع بالتقليد بدون اشتراط صفة فى من يقلدونه وياخذون منه ثم بعد
ذلك يدخل مقلدة المخالفين ابد الاباد بسبب هذا التقليد فى النار التى وقودها
الحجارة ويدخل المقلدة الامامية فى جنات تجرى تحتها الانهار ولذا ترى يقول
الله تعالى فى ذم التقليد واذا قيل لهم اتبعوا ما انزل الله قالوا بل نتبع ما الفينا عليه
اباءنا او لو كان اباؤهم لا يعقلون شيئا ولا يهتدون وقال الله تعالى ان تطع اكثر
من فى الارض يضلوك عن سبيل الله وقال العالم ع من اخذ دينه من كتاب الله
وسنة نبيه ص زالت الجبال قبل ان يزول ومن اخذ دينه من افواه الرجال
ردته الرجال وقوله لا علم الا من عالم ربانى وقوله ع العلم مخزون عند اهله
وقد امرتم بطلبه من اهله فاطلبوه وقوله ع فانظروا علمكم هذا عمن تاخذونه
وقد ورد فى الاحتجاج حديث طولانى متضمن لاكثر ما نحن بصدده من بيان
اصناف التقليد وتحريم البعض وتجويز بعض اخر وابت قريحتى الا الاستشهاد
بذكره فاقول روى الشيخ الطبرسى فى الاحتجاج باسناده عن ابى محمد العسكرى ع
فى قوله تعالى ومنهم اميون لا يعلمون الكتاب الا امانى ان الامى منسوب الى
امه اى كما هو خرج من امه لا يقرء ولا يكتب لا يعلمون الكتاب المنزل من السماء
ولا المتكذب به ولا يميزون بينهما الا امانى اى الا ان يقرء عليهم ويقال لهم

ان هذا كتاب الله وكلامه لا يعرفون ان قرئ من الكتاب خلاف ما هو فيه وان هم
الا يظنون اى ما يقرء عليهم رؤساؤهم من تكذيب محمد صلى الله عليه وآله
فى نبوته وامامة على سيد عترته وهم يقلدونهم مع انهم محرم عليهم تقليدهم
فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم ثم يقولون هذا من عند الله ليشتروا به
ثمنا قليلا قال عليه السلام قال الله تعالى هذا القوم من اليهود كتبوا صفة زعموا
انها صفة محمد ص وهى خلاف صفته وقالوا للمستضعفين منهم هذه صفة النبى
المبعوث فى اخر الزمان انه عظيم طويل البدن والبطن اهدب اصهب الشعر
ومحمد بخلافه وهو يجيء بعد هذا الزمان بخمسمائة سنة وانما ارادوا بذلك
ليبقى لهم على ضعفائهم رياستهم وتدوم لهم اصاباتهم ويكفوا انفسهم
مؤنة خدمة رسول الله ص وخدمة على واهل خاصته فقال الله عز وجل
فويل لهم مما كتبت ايديهم وويل لهم مما يكسبون من هذه الصفات المحرفات
المخالفات لصفة محمد ص وعلى الشدة لهم من العذاب فى سوء بقاع جهنم وويل
لهم الشدة فى العذاب الثانية مضافة الى الاولى بما يكسبونه من الاموال التى
ياخذونها اذا ثبتوا عوامهم على الكفر بمحمد ص والجحد لوصية اخيه على بن ابيطالب
ولى الله ثم قال ع قال رجل للصادق ع فاذا كان هؤلاء القوم من اليهود لا يعرفون
الكتاب الا بما يسمعونه من علمائهم لا سبيل لهم الى غيره فكيف ذمهم بتقليدهم
والقبول من علمائهم وهل عوام اليهود الا كعوامنا يقلدون علمائهم فان لم
يجز لاولئك القبول من علمائهم لم يجز لاولئك القبول من علمائهم فقال ع
بين عوامنا وعلمائنا وبين عوام اليهود وعلمائهم فرق من جهة وتسوية من جهة
اما من حيث استووا فان الله قد ذم عوامنا بتقليدهم علمائهم كما ذم عوامهم
واما من حيث افترقوا فلا قال بين لى يابن رسول الله قال ص ان عوام اليهود

كانوا قد عرفوا علماءهم بالكذب الصراح وباكل الحرام والرشاء وبتغيير الاحكام
عن واجبها بالشفاعات والعنايات والمصانعات وعرفوهم بالتعصب الشديد
الذي يفارقون به اديانهم وانهم اذا تعصبوا عليه واعطوا ما لا يستحقه من تعصبوا
له من اموال غيرهم فظلموهم من اجلهم وعرفوهم يقارفون المحرمات واضطروا بمعارف
قلوبهم الى ان من فعل ما يفعلونه فهو فاسق لا يجوز ان يصدق على الله ولا على
الوسائط بين الخلق وبين الله فلذلك ذمهم لما قلدوا من قد عرفوا ومن قد
علموا انه لا يجوز قبول خبره ولا تصديقه في حكايته ولا العمل بما يؤديه اليهم عمن لم
يشاهدوه ووجب عليهم النظر بانفسهم بامر الرسول ص اذ كانت دلائله اوضح من
ان تخفى واشهر من ان لا تظهر لهم وكذلك عوام امتنا اذا عرفوا من فقهائهم الفسق
الظاهر والعصبية الشديدة والتكالب على حطام الدنيا وحرامها واهلاك من
يتعصبون عليه وان كان لاصلاح امره مستحقا وبالترفرف بالبر والاحسان على من
تعصبوا له وان كان للاذلال والاهانة مستحقا فمن قلد من عوامنا مثل هؤلاء الفقهاء
فهم مثل اليهود الذين ذمهم الله بالتقليد لفسق فقهائهم فاما من كان من الفقهاء
صائنا لنفسه حافظا لدينه مخالفا على هواه مطيعا لامر مولاه فللعوام ان يقلدوه
وذلك لا يكون الا بعض فقهاء الشيعة لا جميعهم فان من ركب من القبائح مراكب
فسقة فقهاء العامة فلا تقبلوا منهم عنا شيئا ولا كرامة وانما كثر التخليط فيما
يتحمل عنا اهل البيت لذلك لان الفسقة يتحملون عنا فيحرفونه باسره لجهلهم
ويضعون الاشياء على غير وجوهها لقلة معرفتهم وآخرين يتعمدون الكذب
علينا ليجروا من عرض الدنيا ما هو زادهم الى نار جهنم ومنهم قوم نصاب
لا يقدرون على القدح فينا يتعلمون بعض علومنا الصحيحة فيتوجهون به عند
شيعتنا ويتعصبون لنا عند قضاتنا ثم يضيفون اليه اضعافه واضعاف اضعافه

من الاكاذيب علينا التي نحن براء منها فيقبله المسلمون من شيعتنا على انه من
علومنا فضلوا واضلوا وهم اضر على ضعفاء شيعتنا من جيش يزيد على الحسين
ابن علي واصحابه فانهم يسلبونهم الارواح والاموال وهؤلاء علماء السوء الناصبون
المشبهون بانهم لنا موالون ولاعدائنا معادون يدخلون الشك والشبهة على
ضعفاء شيعتنا فيضلونهم ويمنعونهم عن قصد الحق المصيب لا جرم ان من علم الله
من قلبه من هؤلاء العوام انه لا يريد الا صيانة دينه وتعظيم وليه لم يتركه في يد
هذا الملبس الكافر ولكنه يقيض له مؤمنا يقف به على الصواب ثم يوفقه الله للقبول منه
فيجمع له بذلك خير الدنيا والآخرة ويجمع على من اضله لعنة الدنيا وعذاب الآخرة انتهى الحديث
وبالجملة ظهر ولاح من فقرات تلك الاحاديث ان العوام في تقليد من لا يصلح للتقليد ليسوا
بمعذورين ولا بد عليهم اذا كانوا من ارباب العقول سواء في ذلك النساء واهل
الدكاكين والفلاحين وغيرهم من تحقيق من يصلح للتقليد في ما يجوز فيه التقليد من الاحكام
كما كان كحال عوام اليهود والنصارى بلا تفاوت وتحقيق من يصلح للتقليد ليس يتعذر
على طالب الحق فان التوفيق واللطف من الفياض على الموفق مبذول لعباده وسياق
في سهولة هذه المعرفة كلام السيد المرتضى رحمه الله تعالى عن قريب وقال الشيخ
السديد مولانا الشيخ المفيد رحمه الله في شرحه لاعتقادات ابن بابويه رحمه الله تعالى
التقليد مذموم باتفاق العلماء ونص القرآن والسنة قال الله تعالى ذاكرا للمقلدة
من الكفار وذاما لهم على تقليدهم انا وجدنا آباءنا على امة وانا على آثارهم مقتدون
قال اولو جئتكم باهدى مما وجدتم عليه آباءكم وقال الصادق ع من اخذ دينه
من افواه الرجال ازالته الرجال ومن اخذ دينه من الكتاب والسنة زالت
الجبال ولم يزل وقال ع اياكم والتقليد فانه من قلد في دينه هلك ان الله تعالى
يقول اتخذوا احبارهم ورهبانهم اربابا من دون الله فلا والله ما صلوا لهم

ولا صاموا ولكن هم احلوا لهم حراما وحرموا عليهم حلالا فقلدوهم فی ذلك
فعبدوهم وهم لا يشعرون وقال ع من اجاب ناطقا فقد عبده فان كان الناطق عن
الله فقد عبد الله وان كان عن الشيطان فقد عبد الشيطان فلو كان التقليد صحيحا
والنظر باطلا لم يكن التقليد لطائفة اولى من التقليد لاخرى وكان كل ضال بالتقليد
معذورا وكل مقلد مبدع غير مأزور وهذا مما لا يقول به احد انتهى ولا يخفى عليك
متانة الكلام ووثاقته واذا ثبت بالاجماع والكتاب والاحاديث وبالبرهان حرمة
التقليد فاذا اخذ العامی مثلا كيفية الصلوة والصوم وسائر العبادات والاحكام
بها بسنه كان مرتكبا للحرام مستحقا للعقاب فی هذا الاخذ وسواء كان ما اخذه
مطابقا للواقع ام لا وهكذا كان بالاتيان بسبب اعتقادات تلك العبادة مقربة
الى الله تع لانه الحاصل بسبب قبول قول من لا يجوز قبول قوله شرعا واذا لم يصح
هذا الاعتقاد لم يصح النية لانها فرعه واذا لم يصح النية لم تصح العبادة وهذا هو
مطلوب العلماء قوله ره ولا خفاء فی صعوبة العلم الذی اعتبروه سيما بالنسبة
الى النساء والاطفال فی اوائل البلوغ الخ اعلم ان الذی يقتضيه البرهان
العقل والنقل هو ان الاطفال والنسوان ان حصل لهم قبل البلوغ بسبب معاشرة
اهل الاسلام من الرجال والنساء ما اطمان به قلبهم من الاعتقادات الحقة بنوع
من القرائن والادلة الاجمالية كما هو الاكثر فی الذين هم من اهل بيت الايمان والعلم
فهو يكفی بعد البلوغ ايضا وهكذا الحال لو حصل لهم طريق العبادات والعلم بكيفيتها
ممن هو مشهور فی ما بينهم بين ثقاتهم وغير ثقاتهم بالاجتهاد وبانه يصلح ان يوخذ
عنه معالم الدين بالواسطة او بدونها او من ملاحظة عبادات الابوين والاقارب
وتعلمهم منهم تمرينا بحيث حصلت لهم الحالة الاجمالية من العلم بان الصلوة
المامور بها ليست بخارجة عن مجموع ما يفعلونه من الواجبات والمندوبات

الصلوتية وان لم يكن تفاصيل ذلك كله معلومة لهم وهذا كله على مختارنا من ان
نية القربة كافية فی العبادات اما اذا لم يكن الطفل كذلك بل بلغ ولم يحصل
له شیء من الاعتقادات الحقة فضلا عن العلم بالعبادات الصحيحة فالواجب عليه
بحكم دليل العقل ان يشتغل بمجرد البلوغ فی تحصيل الاعتقادات الحقة ويبذل
جهده فی ذلك حتى يتبين له حقيقة الاسلام وحقية مذهب اهل الاسلام ثم اهل الايمان
على النحو الذی قرره الشارع وبذل الجهد ليس عبارة عن كف النفس عن جميع ما لا بد
له فی بقاء حيوته من تحصيل الاكل والشرب والنوم واليقظة ونحو ذلك بل المراد
انه بعد ما فرغ مما لا بد منه له فی تحصيل الضروريات يشغل نفسه مع المكنة فی
تهذيب الاعتقادات ثم بعد ما رزقه الله الايمان بتوفيقه وكمال لطفه ينبغی ان يشرع
فی تحصيل علم ما اراد منه وما نهى عنه على النهج الذی لا يستحق الذم والملام من
الحكيم العلام فان الانسان على نفسه بصيرة وليس فی هذا كله شائبة حرج وضيق
اصلا والتكليف لا يخلو من الصعوبة والمشقة فی الجملة وزيادتها تستلزم مزية الاجر
فان افضل الاعمال احمزها وكيف يكون هذه العوام معذورين مطلقا بمجرد صعوبة
ما والحال انهم فی تحصيل الامور الدنيوية والحطام الفانی منها يرتكبون
الصعوبات والشدائد ولا يهملون دقيقة من دقائق ما يتوهمون له دخلا
فی جلب المنافع ودفع المضار بسبب هذا الاشتغال والتوغل فی مرغبات النفس
ومشتهياتها لا يحصل لهم شعور فی باب امور الاخرة ويظن انهم من المستضعفين
والبلهاء مع كونهم فی جزئيات معاشهم وكيفية تحصيلها من اهل الشيطنة و
النكراء وهل هذا الا المساهلة الشنيعة الفضيحة والله يعلم بالحقيقة اما قوله
كيف يعرف المجتهد وعدالته فجوابه قد مر فی كلامنا السابق غير مرة وايضا قال
السيد المرتضى علم الهدى والعامی طريق الى معرفة صفة من يجب عليه ان يستفتيه

لانه يعلم بالمخالطة والاخبار المتواترة حال العلماء فى البلد الذى يسكنه وديانتهم
فى العلم والصيانة ايضا والديانة قال وليس يطعن فى هذه الجملة قول من يبطل الفتيا بان
يقول كيف يعلمه عالما وهو لا يعلم شيئا من علومه لانا نعلم اعلم الناس بالتجارة
والصناعة فى البلد وان لم نعلم شيئا من التجارة والصناعة وكذلك العلم بالنحو
وباللغة وفنون الادب انتهى قوله بل وظنى انه يكفى فى الاصول الوصول الى الظن
الخ كلامه لو تم لدل على ان التقليد فى الاصول جائز وهذا كما هو خلاف الجمهور وعلماء
الامامية خلاف للشيخ ايضا فانه يقول بان المقلد آثم فى الجملة وان صح ايمانه فيكون
قوله حينئذ خلاف الكل وهذا بعيد وقد ابطلت هذا المذهب فى بعض مقدمات
الكتاب مضافا الى ان ما استفيد من كلامنا هنا ايضا مثل يرد قوله وفى كلام الشارع
اشارات اليه الخ كل ما قال ونقلنا قبيل ذلك فالجواب عن جميعه هو ما قلنا
من قبيل فلا نطول الكلام بذكره اما الطهارة بالماء التى صدرت من بعض
الانصار فلم تكن من قبيل العبادات والكلام فيها اما قوله لعمار الا فعلت كذا
فلعله بناء على انه لم يمكن تحصيل العلم باحد من الانواع المعتبرة يجوز حينئذ
للمكلف ان ياتى بالمكلف به كيف اتفق ولذا لم يرو انه ص امر عمارا باعادة الصلوة
التى تيمم لاجلها ويحتمل ان يكون قوله ع الا فعلت بضرب من المسامحة وايضا
هذه واقعة مخصوصة فلا يمكن ان يعارض بها البراهين القطعية وكذا الجواب
عمن نسى ركعة ففعلها او تحسينها اى ما فعل النبى ص فى اوائل الاسلام لا يدل على استمرار
جوازه واكتفائه به دائما الا ترى انه اكتفى ص فى اوائل الاسلام بالاقرار بالشهادتين
مع انه لا يفيد مع عدم التصديق القلبى بها وبسائر الضروريات وايضا الصحابة
وسائر المسلمين فى ذلك الزمان كانوا اخذين كيفية العبادات من النبى مشافهة
او بواسطة وهذا الاخذ احسن من الاخذ من المجتهدين جزما نعم هذا قرينة واضحة

على الاكتفاء بمجرد نية القربة فان الظاهر ان نساء اهل البوادى والقرى واطفالهم
لم يكونوا عارفين بتفاصيل اجزاء العبادة من الواجبات والمندوبات مع علمه
النقل عن النبى ص بصحة اعتقادهم بعباداتهم والله يعلم بالجملة مقتضى الادلة
وطريق الاحتياط لا يجوز افعال المسلمين محمولة على الصحة ما لم يحصل العلم بخلافها
ونرجو من الله تعالى ان يشمل شفاعة النبى ص واوصيائه جميع عوام الامامية ونحوها
الشرط الرابع كون المكلف عاقلا فلا يصح تكليف الرضيع ولا المجنون المطبق لانه قبيح ويلزم
على الاشاعرة تجويز ذلك بناء على اصلهم بانه لا وجوب ولا امتناع ولا قبح ولا
حسن وقول النبى ص رفع القلم عن الصبى حتى يبلغ وعن المجنون حتى يفيق انما يدل
على عدم الوقوع لا على عدم الجواز فان قيل ان الغرامة على الصبى والمجنون و
وجوب الزكوة فى اموالهم يدل على انهم مكلفون قلنا ليس الامر كذلك بل هذا
التكليف متعلق بالولى اما صلوة المميز فلا امتناع من حيث العقل بكونه مامورا
بها لمكان العقل والتمييز لكن الشرع قد دل على ان المميز غير مكلف بالاحكام الفرعية
فهذا التكليف ايضا يتوجه الى الولى وقوله تعالى لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى فالمراد
منه من ظهر منه مبادى الطرب ولم يزل عقله الشرط الخامس فهم المكلف فلا يصح
التكليف قبل فهمه فان الزام المكلف معرفة التكليف بالمهمل ومعرفة المراد منه
مع انه لم يوضع لشىء البتة قبيح ويلزم على الاشاعرة تجويز ذلك بناء على اصولهم
كما عرفت الشرط السادس امكان الفعل فلا يصح التكليف بالمحال خلافا للاشاعرة
وقد مر تفصيل ذلك الشرط السابع ان يكون فعل المكلف المامور به وتركه المنهى
عنه مما يستحق به الثواب والا لزم العبث والظلم على الله تعالى خلافا للاشاعرة
فلم يجعل الثواب مستحقا على شىء من الافعال بل جوزوا التكليف بما يستحق عليه
العقاب وان يرسل رسولا يكلف بالقبائح وبالنهى عن الطاعات والاشاعرة

تقول ان هذا التجويز انما هو العقلي فقط اما عادة الله سبحانه جرت باعطاء الثواب
على الامتياز بالمامور به ولا يخفى عليك ان اعطاء الثواب واستمرار عادة الله
به انما ينكشف بعد الموت فمن اين علمت الاشاعرة ان عادة الله تعالى جارية باعطاء
الثواب الشرط الثامن ان لا يكون المامور به عين المنهى عنه لاستحالة التكليف
بالمحال وايضا محال ان يكون الشيء الواحد مطلوبا ومكروها اعلم انه يظهر من
كلام اكثر المتاخرين ان هذه المسئلة من اجماعيات الشيعة ويتفرع على تلك المسئلة
بطلان الصلوة فى الدار المغصوبة خلافا لفضل بن شاذان من قدماء اصحابنا
وهذه المسئلة كثيرة المشاجرة فى ما بين متاخرى اصحابنا والكلام فيها وسيع
جدا وقد اتينا على ما يتعلق به وتمت كلمة ربك صدقا وعدلا لا مبدل لكلماته وهو السميع العليم

بسم الله الرحمن الرحيم

المنهج الرابع

فى المبادى اللغوية اعلم انه من اعاظم النعم الالهية واتم
المنن البادية جل شانه اعطاء القوة النطقية للنفوس الانسانية فانه لولا ها لم
يقدر احد منا على تعريف ما فى قلبه للاخر من امور المعاش والمعاد ولم يحصل له المعرفة
بما هو مكلف من قبل رب العباد فسبحان من اقدرهم على الاصوات وتقطيع الحروف
وتركيب الكلمات وعرفهم ما اراد منهم بواسطة تلك اللغات المتضمنة لها
الكتب المنزلة والايات الواضحات فلكيت ولكيت مست الحاجة الى مباحث لها
تعلق بالالفاظ والخطاء الدلالات لاسيما فى ذلك العلم المشتمل على اصول يتفرع عليها استنباط
جزئيات مسائل الحلال والحرام من كتاب الملك العلام والاحاديث النبى
عليه واله الاف التحية والسلام وفيها كثير من المداخلة لمحاورات الانام وتعارفات
الخواص والعوام فنقول اللغة لفظ وضع لمعنى فلا يكون حروف المبانى منها وطرق

معرفتها تواتر واحاد فانه قد ثبت بالتواتر ان السماء موضوع للهيكل العلوى والارض
لهذه الكرة السفلية بحيث لا يقبل التشكيك ونظائر ذلك كثيرة كالنار والماء والحر
والبرد والسواد والبياض وايضا من المعلوم ان كثيرا من اللغات لا يتضح معانيها
الا بتصريح اهل اللغة فهو انما يكون من قبيل الاحاد وقد يكون طريق المعرفة مركبا
من العقل والنقل قال الشارح العميدى مثال ذلك انا استفدنا من نقل
صحة الاستثناء من الجمع المعرف ومن نقل كون الاستثناء اخراج ما لولاه لدخل
تعلمنا بالعقل بتوسط هذين النقلين ان الجمع المذكور للاستغراق وهكذا افاد
شارح المنهاج ويظهر من متن التهذيب ان هنا تركيبا من النقلين ايضا قيل
قد ثبت بالتواتر ان الجمع المحلى باللام يدخله الاستثناء ويروى بالاحاد ان الاستثناء
لاخراج ما لولاه لدخل فمن هذين النقلين باستمداد من العقل استفيد
ان هذا الجمع للعموم ويظهر من المسلم ان تركيب لنقد مع العقل فى هذا المثال
باعتبار ان قولنا الاستثناء اخراج ما لولاه لدخل عقلى بخلاف المقدمة الاولى
وهذا ممكن اعلم انهم اختلفوا فى ان الالفاظ هل موضوعة للاعيان الخارجية
او الصور الذهنية والحق انها موضوعة للمعانى من حيث هى وفاقا للكثير من المحققين
لانا نرى كثيرا من تلك الالفاظ موضوعة للمعانى التى لم يوجد مصداقها فى الخارج
قط وايضا كثير من الالفاظ موضوعة للمعانى التى لا تحصل فى الذهن لا وقت
الوضع ولا وقت الاستعمال كاسماء الاشارة فانك قد تشير بها الى الكتاب ونحو
ذلك والفاظها ومعانيها قد لا تحصل فى ذهنك اصلا فضلا عن وقت الاشارة
فتدبر فصل اللغة لا تثبت بالقياس خلافا للقاضى ابى بكر وابن شريح وجماعة من
الفقهاء واهل العربية ونقله اكثر الشافعية والحنفية وجماعة من الادباء وهو الحق
وليس النزاع فى صدق الالفاظ الموضوعة للمفاهيم الكلية على كل واحد من افرادها

تقول ان هذا التجويز انما هو العقلي فقط اما عادة الله سبحانه جرت باعطاء الثواب
على الامتياز بالمامور به ولا يخفى عليك ان اعطاء الثواب واستمرار عادة الله تعالى
به انما ينكشف بعد الموت فمن اين علمت الاشاعرة ان عادة الله تعالى جارية باعطاء
الثواب الشرط الثامن ان لا يكون المامور به عين المنهى عنه لاستحالة التكليف
بالمحال وايضا محال ان يكون الشيء الواحد مطلوبا ومكروها اعلم انه يظهر من
كلام اكثر المتاخرين ان هذه المسئلة من اجماعيات الشيعة وتتفرع على تلك المسئلة
بطلان الصلوة في الدار المغصوبة خلافا لفضل بن شاذان من قدماء اصحابنا
وهذه المسئلة كثيرة المشاجرة فيما بين متاخري اصحابنا وللكلام فيها وسعة
جدا وقد اتينا على ما يتعلق به وتمت كلمة ربك صدقا وعدلا لا مبدل لكلماته وهو السميع العليم

بسم الله الرحمن الرحيم

المنهج الرابع

في المبادي اللغوية اعلم انه من اعاظم النعم الالهية واقاخم
المنن البادية جل شانه اعطاء القوة النطقية للنفوس الانسانية فانه لولا ها لم
يقدر احد منا على تعريف ما في قلبه للاخر من امر المعاش والمعاد ولم يحصل له المعرفة
بما هو مكلف من قبل رب العباد فسبحان من اقدرهم على الاصوات وتقطيع الحروف
وتركيب الكلمات وعرفهم ما اراد منهم بواسطة تلك اللغات المتضمنة لها
الكتب المنزلة والايات الواضحات فلكيت ولكيت مست الحاجة الى مباحث لها
تعلق بالالفاظ وانحاء الدلالات لاسيما في ذلك العلم المشتمل على اصول يتفرع عليها استنباط
جزئيات مسائل الحلال والحرام من كتاب الملك العلام واحاديث النبي
عليه واله الاف التحية والسلام وفيها كثر المداخلة لمحاورات الانام وتعارفات
الخواص والعوام فنقول اللغة لفظ وضع لمعنى فلا يكون حروف المباني منسيا منها وطرق

معرفتها تواتر واحاد فانه قد ثبت بالتواتر ان السماء موضوع للهيكل العلوي والارض
لهذه الكرة السفلية بحيث لا يقبل التشكيك ونظائر ذلك كثيرة كالنار والماء والحر
والبرد والسواد والبياض و ايضا من المعلوم ان كثيرا من اللغات لا يتضح معانيها
الا بتصريح اهل اللغة فهو انما يكون من قبيل الاحاد وقد يكون طريق المعرفة مركبا
من العقل والنقل قال الشارح العميدي مثال ذلك انا استفدنا من نقل
صحة الاستثناء من الجمع المعرف ومن نقل كون الاستثناء اخراج ما لولاه لدخل
تعلمنا بالعقل بتوسط هذين النقلين ان الجمع المعرف للاستغراق وهكذا افاد
شارح المنهاج ويظهر من متن التهذيب ان هذا تركيبا من النقلين ايضا قيل
قد ثبت بالتواتر ان الجمع المحلى باللام يدخله الاستثناء ويروى بالاحاد ان الاستثناء
لاخراج ما لولاه لدخل فمن هذين النقلين باستمداد من العقل استفيد
ان هذا الجمع للعموم ويظهر من المسلم ان تركيبا لنقل مع العقل في هذا المثال
باعتبار ان قولنا الاستثناء اخراج ما لولاه لدخل عقلي بخلاف المقدمة الاولى
وهذا ممكن علم انهم اختلفوا في ان الالفاظ هل موضوعة للاعيان الخارجية
او الصور الذهنية والحق انها موضوعة للمعاني من حيث هي وفاقا لكثير من المحققين
لانا نرى كثيرا من تلك الالفاظ موضوعة للمعاني التي لم يوجد مصداقها في الخارج
قط وايضا كثير من الالفاظ موضوعة للمعاني التي لا تحصل في الذهن لا وقت
الوضع ولا وقت الاستعمال كاسماء الاشارة فانك قد تشير بها الى الكتاب ونحو
ذلك والفاظها ومعانيها قد لا تحصل في ذهنك اصلا فضلا عن وقت الاشارة
فقد يرفضل اللغة لا تثبت بالقياس خلافا للقاضي ابي بكر وابن شريح وجماعة من
الفقهاء واهل العربية ونقله اكثر الشافعية والحنفية وجماعة من الادباء وهو الحق
وليس النزاع في صدق الالفاظ الموضوعة للمفاهيم الكلية على كل واحد من افرادها

كصدق الرجل على زيد وصدق الضارب على من قام به الضرب فانه جائز اتفاقا
وهو ليس من باب القياس وهكذا الكلام في رفع كل فاعل ونصب كل مفعول فانه قد
ثبت بالاستقراء انما النزاع في تسمية مسكوت عنه باسم وضع لمعين الحاقا له بهذا
المعين لمعنى مشترك يدور معه التسمية وجودا وعدما كتسمية النبيذ خمرا الحاقا
له بالعقار لمعنى مشترك يوجد فيهما ويلزمهم هذا المعنى التسمية وهو التخمير للعقل
فان ماء العنب قبل حصول التخمير فيه يسمى عصيرا وعنده يسمى خمرا وعند زوال
هذا المعنى عنه يزول التسمية ويسمى بالخل فظن ان هذا المعنى يلزمه التسمية اينما
وجد وجدت التسمية فالنبيذ بوجود هذا المعنى فيه يسمى خمرا ايضا وكذا تسمية النباش
سارقا للاخذ خفية واللائط زانيا للايلاج المحرم الا ان يثبت في شيء من هذه الصور
نقل او استقراء فيخرج من محل النزاع لنا ان القدر المسلم هو ان الوضع وضع الخمر لشيء
معين متصف بتخمير العقل ثم هذا كما يحتمل ان يحط نظر الواضع الى الوصف دون خصوصية
الذات كذا يحتمل ان يكون الى مجموع الذات والوصف فتعيين هذا الاحتمال الحكم بوضع الخمر للذات
متصفة بالتخمير دون الذات المعينة تحكم محض لا سيما نظرا الى منع طرد الادهم والاجدل
والاخيل والقارورة وغيرها مما لا يخفى ومن اقوى الشواهد على بطلان القياس في
اللغة ما هو مشاهد وشايع في كل عصر وصقع انهم يسمون اولادهم وعبيدهم ونحو
ذلك باسماء باعتبار بعض الخصوصيات الحاصلة لها باعتبار الامكنة والازمنة
والاديان والمذاهب بحيث لا يجوزون اطلاق تلك الاسامي باعتبار ذلك
الوضع على غير المسميات وان وجدت فيه هذه الخصوصية وما قيل انه
لا نزاع في اسماء الاعلام فلعله اذا لم يكن الخصوصية في وجه التسمية دخل كسيبويه
وبابويه ونحو ذلك فتامل القاصد واتباعه احتجوا بوجوه الاول الدوران فانه
يدل على ان الدوران علة للدائر فكلما وجد فيه التخمير وجد الدائر وهو اطلاق اسم الخمر

وهو الدائر واجيب بان التخمير كما يصلح ان يكون مدارا كذا الشدة المعتصرة من ماء العنب
تصلح لذلك وايضا ذلك منقوض بعدم تسمية الرجل الطويل نخلة والفرس الاسود
ادهم والمتلون بالبياض والسواد ابلق مع وجود دوران الاسم مع الوصف في الاصل
وجودا وعدما والثاني ان الواضع انما وضع الانسان لافراد عصره فاطراده لافراد الازمنة
الاخر انما هو بالقياس واجيب بانه موضوع لمطلق الافراد كما هو شان اسماء الاجناس
اذا عرفت ذلك فاعلم ان الوضع لنقيضين يدفع المناسبة الذاتية فانه حض ما زعم
عباد بن السليمان واهل التكسير وجماعة من المعتزلة من ان دلالة الالفاظ على
المعاني للمناسبة الذاتية وفيه نظر لجواز ان يكون للفظ مناسبة مع كل من النقيضين
بالجملة ليس بمستبعد ان يكون لبعض الالفاظ مع بعض المعاني خصوصيات خارجة
عن ادراك العقول البشرية ومن هنا ترى اثار استجابة بعض الادعية والكلمات
في النجاح ببعض الحاجات دون الفاظ اخر وان كانت تفيد مفاد تلك المعاني والله
يعلم ان ارادة الواضع المختار وسبق خطور اللفظ عنده لارادة الوضع مخصصة فلا
افتقار الى المناسبة الذاتية بين اللفظ والمعنى وواضع اللغات اما الله سبحانه وتعالى
كما ذهب اليه الاشعري وابن فورك والظاهرية وجماعة من الفقهاء علمها بالوحي وهذا
بعيد جدا لا سيما بالنظر الى اللغات والالسن المختلفة بحسب اختلاف الاقاليم والممالك
المتباعدة من الصين والفرنج والدكن والهند والقشمير وفنجاب وغير ذلك
من البقاع والاصقاع التي لا تحصى او بخلق علم ضروري والله يعلم واستدلوا
على مختارهم بقوله تعالى وعلم ادم الاسماء كلها فان الاسم اعم من الاصطلاح
المحدث سلمنا لكن المطلوب يلزم بعدم القائل بالفصل وايضا استدلوا
بقوله تعالى ان هي الا اسماء سميتموها انتم واباؤكم ما انزل الله بها من سلطان
فلو لم يكن ما عداها مسموعا توقيفا بحسن هذا الكلام وبقوله تعالى ومن اياته

خلق السموات والارض واختلاف السنتكم لان المراد كما هو ظاهر من مجاورته من اختلاف السنتكم اختلاف لغاتكم واجيب عن الاول بانه يجوز ان يكون المراد من التعليم الالهام كقوله تعالى وعلمناه صنعة لبوس لكم وبانه يجوز ان يكون المراد من الاسماء الصفات والعلامات فان الاسم من السمة وهي العلامة المسميات بقرينة قوله تعالى ثم عرضهم على الملائكة وعن الثاني بان الذم باعتبار اطلاق اسم الالهة على الاصنام وعن الثالث بانه يجوز ان يكون المراد الاقدار على اللغات واما اصطلاحية كما ذهب اليه ابو هاشم واصحابه جماعة من المتكلمين بدليل قوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه فانه يدل على ان اللغة قبل الرسالة فلو كانت توقيفية كان الامر بالعكس وفيه ما لا يخفى فانه لا تقدم للقوم على آدم على نبينا وآله وعليه السلام فيجوز ان يكون بتوقيفه وهنا مذاهب اخر لكن المسئلة ليست مما يهمنا بحثها مع عدم دليل قاطع من احد من المذاهب قال الشهيد الثاني في تمهيد القواعد فمن فروع القاعدة المسئلة المعروفة بمهر السر والعلانية وهي ما اذا تزوج الرجل بالف كانا قد اصطلحا على تسمية الالف الفين فهل الواجب الف لما يقتضيه الاصطلاح اللغوي او الفان نظرا الى الوضع الحادث فيه وجهان مبنيان ويمكن القول بالبطلان على القول بالتوقيف لان الموضوع اللغوي غير ملفوظ والملفوظ غير مقصود ولا يتم العقود الا بهما ومنها اذا كان قال يا حلال ابن الحلال ونحوه وهما في الخصومة ونوى الزناء فلا حد عليه لان اللفظ لا يحتمله وثبت عليه التعزير للتعريض هذا ان قلنا بالتوقيف ولو قلنا اصطلاحية اتجه ثبوته مطلقا لما بين اللفظين من العلاقة الصحيحة وهي المضادة فيكون مجازا صحيحا معتبرا في كلام العرب وقد اعترف به المتكلم بقرائن حالية ومنها البيع المسمى بالتلجية بالتاء المثناة والجيم وصورته ان يخاف غصب ماله او الاكراه على بيعه فيلجاء الى الانسان فيتفق

معه على صيغة ولفظ الايجاب والقبول لا لحقيقة البيع ولكن لدفع المتغلب عليه ببيعه منه صدقا فصححه بعض العامة اعتبارا بالوضع والايجاد العدل ما اعتبار القصد ومنها اذا باع او اعتق او طلق او حلف ونحو ذلك ثم ادعى عدم ارادة المعنى من اللفظ فقد قيل يبنى على الخلاف السابق فان قلنا ان اللغات توقيفية لم يلتفت الى دعواه وان قلنا انها اصطلاحية دين بنية ومنها اذا غلط الامام فنبهه المأموم بقول سبحان الله ونحوه قاصد التنبيه فقط او توقفت عليه القراءة فرفع بها بهذا القصد او كبر المبلغ قاصد التبليغ ونحو ذلك فان صلوته تبطل بناء على الاصطلاح لعدم تحقق الذكر والقراءة حينئذ وعلى القول بانها توقيفية يحتمل ذلك ايضا نظرا الى قصد خلاف المعنى والصحة لان اللفظ موضوع للذكر والقراءة فلا اثر للقصد المخالف ويشكل بانه اذا صرفه الى غيره التحق بكلام الادميين وامتنع الثواب عليه واشكل منهم ما لو لم يقصد شيئا واولى بالصحة هنا حملا للغة على موضوعها حيث لا معارض ويجيء على الاصطلاح البطلان حيث لا ينصرف الى الذكر وما في معناه لتخلف قصده اقول هكذا وجدت عبارة الشهيد رحمه الله في بعض نسخ كتابه تمهيد القواعد وهي لا تخلو عن سقم ولو قيل هكذا فهل الواجب الف بناء على الوضع الاول وهو العلانية لان الالف انما وضع لغة لذلك او الفان بناء على ترجيح ما هو مقصودهما من الالف وهو السر بينهما ويحتمل البطلان بناء على التوقيف لان ما يدل عليه اللفظ غير مقصود وما هو مقصود لا يدل عليه اللفظ ولا يتم العقود الا بهما واذا قال يا حلال ابن الحلال في الخصومة فعلى التوقيف لا يكون قذفا لان اللفظ لا يدل عليه وعلى انها اصطلاحية يثبت القذف لان اللفظ يدل على القذف بالزنا مجازا مع قيام القرينة فكان احسن منها ثم اعلم ان بناء الاحكام الالهية على تلك الاعتبارات الضعيفة لا يخلو عندي عن بعد وانما ذكرته تبعا للشهيد الثاني رحمه الله

فصل كل معنى يشتد الحاجة الى التعبير عنه وجب فى الحكمة وضع لفظ بازائه
وما عداه لا يجب ولا لزم ما يتناهى من الالفاظ لما لا يتناهى من المعانى فلان
فان من المعانى الاعداد وانواع الاشتداد وعدم تناهيهما ظاهر واما بطلان الثانى
فلان الالفاظ مركبة من الحروف وحروف الهجاء متناهية فالمركب منها ايضا يكون
متناهية وايضا انا نرى كثيرا من انواع الروايح ومراتب الاشتداد لم يوضع بازائها الالفاظ
وهذا معلوم بالعيان لا يحتاج الى البيان ومما يجب ان يعلم انه لا يجوز وضع الالفاظ
المشهورة بين الخاصة والعامة بازاء معان خفية لا يعلمها الا العلماء فالحركة
فى العرف العام انما هى الانتقال فانهم لا يفهمون منها الا ذلك ولو كانت موضوعة
بغير ذلك لم يحكم العوام والصبيان بكون الجسم متحركا الا بعد فهم المعنى الخفى الذى
يعبر عنه ابوها شم واتباعه بالحال واعلم ايضا ان المقصود من وضع الالفاظ المفردة
بازاء المعانى هو افادتها المخاطب عند اطلاقها ان مراد المتكلم بالمعانى لا افادة نفس
المعانى كافادة المعرف المعرف ولا شائبة فيه للدور اصلا وقد غفل عن ذلك كثير منهم
وقد تفطن لذلك شارح المنهاج حيث قال مشيرا الى ما قلنا فاعرف هذا فانه دقيق
لم يتنبه له احد وهذا هو مفاد من قال ان وضع المركب للافادة ووضع المفرد
للاعادة وللالتزام الدور فان العلم بوضع اللفظ للمعنى من شرط الدلالة لكن يرد عليه
ان هذا بعينه وارد فى المركب ايضا وايضا فى الالفاظ ما وضع عاما لا يجب العلم
بخصوص المعنى ففيها الوضع للافادة مع كونها من اقسام المفردات ولا يلزم الدور
لان الوضع انما توقف على العلم بالموضوع له بوجه كلى وغايته هو حصول المعنى الخاص
للمخاص فايدة ان الوضع قد يكون خاصا الموضوع له خاص والمراد بالخصوص كون
الملحوظ شيئا واحدا كزيد ورجل وهكذا الانسان وقد يكون الوضع عاما الموضوع
له العام والمراد به ان يجعل الواضع الكليتين مرآتين لكل واحد من الموضوع والموضوع

له كوضع كل فاعل لمن قام به الفعل ومنه وضع المركبات واسم المفعول والفرق
ونحو ذلك مثل ان يقال كل ما يكون عنوانه هذا هذا فهو موضوع لاثبات شئ
لشئ كزيد قائم وقد يكون الوضع عاما الخاص كوضع اسماء الاشارة والمضمرات
والموصولات والحروف فان الواضع جعل فى تلك المواضع مفهوما كليا مرآة لملاحظة
افراده ثم وضع الالفاظ بازاء كل فرد معين فليس فيه التجوز ولا الاشتراك كتوهما انه
من قبيل اطلاق الانسان على زيد او من قبيل اطلاق العين على الشمس والتابع العلم
تعدد الوضع اما الوضع الخاص للعام فلم يوجد وان امكن كان يقال ان زيدا
موضوع لكل من يكون كاتبا فصل لما كان الغرض هنا البحث عن الالفاظ
الموضوعة باعتبار دلالتها على المعانى فلا بد هنا من تعريف الدلالة وتقسيمها
تتميما للمرام وتبصرة لاولى الافهام فاعلم ان الدلالة اللفظية عبارة عن كون اللفظ
بحيث اذا اطلق يفهم منه شيئا اخر فى الجملة فدلالة اللفظ باعتبار الوضع على معناه
مطابقة وجزئه تضمن وعلى الخارج التزام ولا يتوهم ان هنا دلالتين متغايرتين
يسمى احدهما تضمنا والاخر التزاما وان كان اللفظ مفردا كما هو مستفاد ظاهر قولهم
ان دلالة التضمن مستلزمة لدلالة المطابقة بل اللفظ المفرد متى يطلق يفهم منه
المعنى الاجمالى المنحل الى جزئين او اجزاء سواء كانت تلك الاجزاء حاصلة بالفعل
كاجزاء الدار ولم تكن حاصلة بالفعل بل بالقوة كاجزاء مفهوم الانسان لو كان معنى
المفرد متعددا ام من حيث هى متعددة فالتزام الانتقال منه الى متعدد وهذا باطل اما اللفظ
المفرد المشترك فلا انتقال فيه على التعاقب ومن هنا يقال الا ترى ان اللفظ موضوع للمفصلين
بوضع واحد لعدد مرات كان ينتقل الى الصورة الواحدة التى تفصل بين اما البسيطة فتوقفا
المحل او تفهيمه المفرد [illegible] فان لفظ البيت لفظ مفرد موضوع لمعنى محل
الى امور [illegible] الانسان موضوع [illegible]

الى جنس وفصل فاى استبعاد فى ان يكون الصورة مجملة منحلة الى السواد والبياض
بالجملة محصل ما قالوا انه يحصل من اطلاق لفظ الدار فى الذهن صورة مركبة
من معنى الجدار والسقف ونحو ذلك ملحوظة باللحاظ الاجمالى ويحصل من اطلاق
الانسان معنى بسيط بالفعل منحل الى الحيوان والناطق فيسمى هذا الحصول باعتبار
تمام المعنى مطابقة وباعتبار جزء المعنى تضمنا فالحصول واحد والتغاير بالاعتبار
وما قال الشيخ فى الشفاء من ان الطبيعة لا بشرط شىء تتقدم على الطبيعة بشرط
شىء تقدم البسيط على المركب فالمراد احقية نسبة الوجود عقلا وهو لا ينافى
التحصل معا كما فى الخارج كذا قيل ولا يخفى عليك ان معية التحصل للجزء والكل
فى الخارج انما هى اذا كان المركب من الاجزاء الذهنية اما اذا كان مركبا من الخارجية
فمعية التحصل ممنوع فتامل فان للتدقيق فيه مجالا واسعا اعلم انه قد اعتبر بعضهم
فى الدلالة الالتزامية ان يكون المعنى الخارج لازما ذهنيا للمعنى الموضوع له وهذا
يستلزم ان لا يكون المعنى المجازى قسما من مدلولات اللفظ لانه غير لازم فى الذهن
للمعنى الموضوع له غالبا فان تصور العلة لا يستلزم تصور المعلول مع ان دلالة اللفظ
للعلة على المعلول بمساعدة القرينة معلومة وهكذا الكلام فى دلالة الجزء على الكل و
بالعكس ونحو ذلك فحاول بعضهم اثبات اللزوم بين المعنى الموضوع له وبين المعنى المجازى
بانه لا بد للمجاز من القرينة قال بعض نظار شرح المختصر ان كل مجاز لا بد له من قرينة
فاللفظ اذا استعمل مع القرينة يكون فهم المعنى الموضوع له منه مستلزما لفهم المعنى
المجازى واورد عليه بان القرينة قد تكون خفية فلا يفهم المعنى المجازى اقول الظاهر
ان هذا لا يجوز لان المقصود افادة المخاطب بما اراد المتكلم من اللفظ فلو كانت القرينة
خفية بنسبة المخاطب بحيث لا يفهم المعنى المراد لزم الاغراء بالجهل وايضا اعترض
عليه بان القرينة قد تكون عقلية فمع ضميمة القرينة يكون الدال مجموع اللفظ و

القرينة او اللفظ مع التقييد بالقرينة بحيث يكون التقييد داخلا والقيد خارجا
فلا يكون الدلالة لفظية وانما الكلام فيها واجيب بان اعتبار القرينة فى ملزومية
اللفظ لا يخرج عن كون الدلالة لفظية فالدلالة اللفظية هو دلالة اللفظ بواسطة
العلم بعلاقة وهى فى الوضعية بصرفة العلم بالوضع وفى المجازية العلم بالقرينة فالدلالة
لفظية بكل حال اعلم ان العضدى فى شرح المختصر قسم الدلالة الوضعية قسمين
لفظية وغير لفظية وعبر عنه بالعقلية وفسرها بان ينتقل الذهن من اللفظ الى معناه
ومن معناه الى معنى آخر وهذا يسمى التزاما وقيل ان كان المدلول لازما ذهنا يسمى
والا فلا فهم غلا دلالة ويرد عليهم انواع المجازات والتحقيق انه فرع الدلالة وانه هل
يشترط فيها انه مهما يسمع اللفظ مع العلم بالوضع فهم المعنى ام لا بل يكفى انه فهم فى الجملة
انتهى حاصله ان من فسر الدلالة الكلية الفهم لا بد ان يعتبر فى الدلالة الالتزامية
لزوما عقليا حتى يتحقق الدلالة ومن لم يعتبر الكلية فى الدلالة لم يعتبر اللزوم وقال
السيد الشريف ان الشارطين باللزوم الذهنى هم المنطقيون والذين لم يشترطوا
هم اهل العربية كذا نقل عنه والمجازات عند الميزانيين اما من قبيل المدلولات
العقلية كما هو زعم العضدى فلا باس بخروجه عن المدلولات العقلية كما هو زعم
العضدى فلا باس بخروجه عن المدلولات اللفظية واما ان يقال ان الالفاظ مع
اقامة القرائن موضوعة لها بالوضع النوعى فيكون المجازات معان مطابقية لها
اقول وما يخطر ببالى هو انه لا بد فى دلالة اللفظ على الخارج من المعنى الموضوع له اللفظ
من علاقة بينه وبين الموضوع له والا يلزم ان يدل كل لفظ على كل معنى وهذا باطل با
لبداهة ولا بد ان يكون تلك العلاقة بحيث متى اطلق اللفظ وحصل معناه فى
الذهن يحصل المعنى الخارجى بسبب تلك العلاقة فى الذهن وهى قد يكون عقلية
كما فى العمى والبصر فان العقل حاكم بان وجود معنى العمى فى الذهن لا يمكن ان ينفك عن معنى

البصر فيه وقد يكون عرفية كالحاتم بالنسبة الى الجود فان شهرة الحاتم بالجود
اوجبت حصول معنى الجود فى الذهن بمجرد حصول معنى الحاتم فيه فلا بد حينئذ
لفهم المعنى المجازى مع كونه خارجا عن المعنى الموضوع من اللفظ من امر يوجب الملازمة
الذهنية بين المعنى الحقيقى والمجازى بحكم المقدمة المهملة فاذا قلنا رأيت اسدا
يرمى لا يفهم منه معنى الرجل الشجاع الا للمناسبة التى بين الشجاعة وبين معنى
الاسد مع قرينة قولنا يرمى فان اسناد الرمى الى الاسد اوجب انتقال الذهن من معنى
الاسد الى الرجل الشجاع وصرف الذهن عنه بعد حصوله فاذا قطع النظر عن القرينة
فحسن ان يقال لا يعتبر اللزوم بين المعنى الخارجى والمعنى الموضوع له ليشتمل الدلالة
الالتزامية المجازات واذا لوحظ المعنى مع القرينة يحكم باللزوم بينه وبين المعنى الخارج
فالمجازات ح ايضا لازمة للمعانى حال كونها مقرونة بالقرائن ولا ضرورة ان يجعل ذلك
فرعا وثانيا التفسير الدلالة على الكلية وكان يقال ان المعتبرين للزوم هم المنطقيون
دون اهل العربية بل كل من المنطقى والعربى فى ذلك سواء انما التفاوت بحسب الاعتبار
على النهج الذى عرفت قال بعض الاذكياء القول التفصيل ان قبل العلم بالعلاقة
لا لزوم وبعد العلم باللزوم انتهى وهذا مؤيد لما ذكرناه والله يعلم بالصواب
فصل اللفظ الموضوع ان قصد بجزئه الدلالة على جزء معناه فمركب والا فمفرد هذا على
اصطلاح الميزانيين اما اهل العربية فقالوا المفرد ما يعد كلمة واحدة ولو عرفا
فعبد الله علما مركب عند اهل العربية ومفرد على مصطلح المنطق ونحو ضرب يضرب
بالعكس ومنشأ الاختلاف ظاهر لا سترة فيه فالمفرد بالمعنى الاول ان استقل
بالمفهومية ولم يدل بهيئته على زمان فاسم ان دل ففعل وان لم يستقل فحرف
والمراد بالاستقلال ان لا يكون مرآة لملاحظة الغير كمعنى من فى سرت من البصرة
فانه لم يلاحظ الا لتعرف ان السير مبتدأ والبصرة مبتدأ ومنها لكن يشكل

ذلك بالاسماء اللازمة الاضافة واجيب بالفرق بان الملحوظ فى الحرف بواسطة
الغير واسطة فى العروض بخلاف هذه الاسماء فانها ملحوظة بواسطة الغير
واسطة فى الثبوت قال العضدى فى هذا المقام اما الاشكال فهو نحو ذو واولو
وكلا وقبل وقيس وقاب واى وبعض وكل وفوق وتحت وامام وقدام
وخلف ووراء مما لا يخفى وكان اذ لم يجوز الواضع استعمالها الا بمتعلقها وكون
بحسب كونها حروفا وانها اسماء واما الحل فهو انها وان لم يتفق استعمالها الا
كذلك لازما عرض فغير مشروط فى وضعها دلالة ذلك لما علم ان ذو بمعنى صاحب
ويفهم منه عند الافراد وذلك لان وضعه لغرض ما وهو التوصل به الى
الوصف باسماء الاجناس فى نحو زيد ذو مال وذو فرس فوضعه ليتوصل به الى
ذلك هو الذى اقتضى ذكر المضاف اليه لا انه لو ذكر دونه لم يدل على معناه
نعم لم يحصل الغرض من وضعه والفرق بين عدم فهم المعنى وبين عدم فائدة
الوضع مع فهم المعنى ظاهر انتهى ما قال الزاهد الهروى فى حاشيته على الشرح الجلالى
للتهذيب ان بعض النحاة وتبعهم العلامة التفتازانى ان الحرف مستقل بالمفهوم
لكن الواضع شرط فى دلالته ذكر المتعلق وعلى هذا لا يبقى بين كثير من الاسماء
وبين الحرف لا بحسب المعنى ولا بحسب صحة الحكم ثم اعلم ان المشهور فيما بينهم
ان الفعل يدل باعتبار المادة على الحدث وباعتبار الهيئة على الزمان
والنسبة الى الفاعل ما بالدوران واشكل عليهم ان الحكم بخروج الفاعل
ودخول الزمان تحكم الا ان يكون المراد كون الحدث فى الزمان وح لا يكون
الاستقلال الا باعتبار الحدث ويصلح الفعل بالنظر اليه لكونه محكوما به دون
الجزئين الباقيين لكونهما من النسبة وح يلزم تخلف التضمن عن المطابقة فاجيب
بان المعنى الحدثى معنى مطابقى بالنظر الى مادة الفعل وقال الفاضل المعزى

اليه ان معنى الفعل معنى بسيط مستقل بجملته العقل الى النسبة وغيره وتبعه شارح
المسلم المولى نظام الدين الهندى ولا يخفى عليك انه لو كان الامر كذلك فلم لا يجوز
ان يكون مثل الاسم محكوما عليه وبه معا كما لا يخفى الا ان يقال ان شان هذا المجمل
ان لا يكون محكوما عليه بل محكوما به فقط هكذا قالوا وعندى ان كل ما قالوا رجما
بالغيب لا يتعلق به اعتقاد في دين وليس لى احد منا سبيل اليقين ثم المفرد ان
اتحد معناه فمع تشخصه وضعا جزئى وبدونه متواطان تساوت افراده ومشكك
ان تفاوتت باولية واولوية وان كثر فان وضع لكل ابتداء فمشترك والا فان اشتهر في
الثانى بحيث هجر المعنى الاول فمنقول ينسب الى الناقل والا فحقيقة ومجاز وان كان
الالفاظ متعددة والمعنى واحدا فالالفاظ منه مترادفة وان كان المعنى ايضا متعددا فالالفاظ
متباينة اعلم ان هذا التقسيم تقسيم المطلق المفرد لا المفرد المطلق فلا يرد ان الفعل والحرف
اذا كان معناهما متحدا لا يتصف بالتواطى والتشكيك والعلمية فانه فرع كون المعنى كليا
وجزئيا وهما لا يتصفان بهما كما صرح به السيد الشريف وغيره نعم يتصف بالاشتراك والنقل
والحقيقة والمجاز كما صرح به السيد الشريف ايضا وغيره لكن لقائل ان يقول ان الاتصاف
بالاشتراك والنقل في الحقيقة انما هو الحدث بالمحل بالذات والفعل تبعا نعم وقوع
ذلك في الحرف مما لا شبهة فيه والمراد من وحدة معناه ان هذا التقسيم بلحاظ معنى
واحد المفرد فلا ينافى ان يكون لتلك المفرد معنى اخر يكون بالنظر الى واحد من المعنيين
مشتركا بل لا استبعاد في ان يكون اللفظ الواحد مشتركا يكون باعتبار احد المعانى
متواطيا وباعتبار الاخر مشككا وباعتبار الثالث علما وانما زدنا قولنا بحيث يهجر المعنى
الاول لئلا ينتقض بالمجاز الشائع المتعارف فانه ايضا مما اشتهر في الثانى اما بناء على من
قال ان المجاز الشائع من اقسام الحقيقة فلا بد ان يقول ان المشتهر في المعنى الثانى على نحوين
الاول ما يكون بحيث صار معناه الاول مهجورا فهو المنقول والا فالمجاز المشهور كما هو

ظاهر وسيجى ان شاء الله تعالى تحقيق ذلك المعنى في محله فصل اعلم ان للفظ الذى
يكون متحد المعنى كالالفاظ المتباينة وكذلك كالالفاظ المترادفة نصوص في
معناها المعد واحتمال الغير كالالفاظ المشتركة مجملة والراجح الدلالة كالاسد لمعناه الحقيقى
والصلوة والدابة بنسبة المنقول اليه ظاهر وبنسبة المعنى المجازى والمعنى المنقول
منه ماول والفرق بين المجمل والماول ان الثانى مرجوح دون الاول والمحكم يشتمل
الظاهر والنص كالمتشابه المجمل والماول تقسيم اخر باعتبار المدلول مدلول
اللفظ اما معنى غير اللفظ كالفرس فان معناه الحيوان الصهال واما لفظ مفرد كالكلمة
فان مدلولها زيد مثلا وله معنى وفيه نظر فان زيدا فرد للكلمة لا مدلولها او ليس له
معنى كاسماء الحروف كالالف فان معناه اه والباء فان معناه به واه وبه ليس لهما
معنى واما مركب له معنى كالخبر والجملة او ليس له معنى كالهذيان فصل المركب
للافهام ان كان تاما فهو ما يفيد طلبا للعلم وهو الاستفهام او التحصيل فمع
الاستعلاء امر ومع التساوى التماس وبالتسفل سؤال ودعاء وان لم يفد المركب
طلبا فمع احتمال الصدق والكذب خبر وبدونه تنبيه ويندرج فيه التمنى والترجى
والقسم والنداء وفعل الذم والمدح وصيغ العقود وافعال المقاربة وان كان المركب
ناقصا فهو اضافى ووصفى ونحو ذلك فصل الاشتقاق وهو رد اللفظ الى لفظ اخر
للتوافق في حروفه الاصلية مع الترتيب قيل اقتطاع فرع من اصل يدور في تصاريفه
وفائدته الدلالة على وصف زائد على الذات والحاجة ماسة اليها كما هى ماسة الى
الدلالة على الذات على السواء وهذا النوع من الاشتقاق يسمى بالاشتقاق الاصغر كضرب
وضارب ولو لم يبق الترتيب نحو كنى وناك يسمى الصغير ولو لم يكن توافق الحروف
بل تناسبها نحو ثلم وثلب يسمى الاكبر ويعتبر في الاصغر توافقه في المعنى وفي الاخيرين
مناسبة المعنى والمقصود هنا الاشتقاق الاصغر وهو اما بالزيادة او النقصان

او بهما اما فى الحروف والحركات او فيهما فالاقسام خمسة عشر وليس مرادنا من زيادة
الحركة ونقصانها زيادة حركة واحدة او نقصان حركة واحدة بالشخص بل زيادة
الحركة بالنوع وكذا الحرف ولو لم يكن كذلك لم ينحصر فى خمسة عشر بالجملة لا بد فى الاشتقاق
من اركان اربعة الاصل وهو المشتق منه وهو لفظ آخر موضوع لمعنى مناسب للمعنى
الاول واشتراك اللفظين فى الحروف الاصلية التى للاصل وتغيير يلحق الفرع وقد
عرفت ان اقسام التغيير يرتقى الى خمسة عشر تفصيلها ان التغيير فى المشتق اما
بزيادة حركة وحدها او نقصان كذلك او بزيادة حرف واحد او نقصان كذلك
فهذه اربعة منفردات واما بزيادة حركة مع نقصان حركة او زيادة حرف او نقصان
حرف فهذه ثلثة اخرى ثنائية واما بزيادة حرف مع نقصان حرف او زيادة
حركة او نقصان حركة وهذه ثلثة اخرى ثنائية فهذه الستة الثنائية مع
الاربعة الوحدانية عشرة كاملة يبقى خمسة من خمسة عشر زيادة حركة مع
نقصان حركة وزيادة حرف او نقصان حرف فهذا اثنان ثلاثيان وزيادة حرف
مع نقصان حرف وزيادة حركة او نقصان حركة فمع ضميمة هذين الثلاثيين صار
المجموع اربعة عشر بقى واحد من خمسة عشر وهو زيادة حركة مع نقصان حركة وزيادة
حرف مع نقصان حرف وامثلة تلك الاقسام كلها ضَرَبَ فعل ماض بزيادة فتح الراء
من الضَرْب بسكون الراء وضارب بزيادة الالف من الضرب وطالَبَ فعل ماض
من الطلب بزيادة الحرف والحركة معا فان حركة الباء فى الماضى بنائية دون المصدر
وحاذر بنقصان فتح الذال اسم الفاعل من حذر فعل ماض على مذهب من يقول
باشتقاق اسم الفاعل من الماضى وعلى اعتبار حركة البناء دون الاعراب
ولو شئت فقل مثاله ضرب من ضرب فعل ماض على مذهب الكوفيين
من اشتقاق المصدر من الماضى وخف من الخوف بنقصان حرف الواو وعد

من العدة بنقصان حرف الواو وحركة الدال وكرم فعل ماض من الكرم بنقصان
الحركة مع زيادتها وعليم من علم بزيادة الياء ونقصان حركة الميم والعاد اسم
الفاعل من العدد بنقصان حركة الدال المدغمة وزيادة الالف وانما مثلنا بمثالين
مراعاة للمذهبين فى الاشتقاق واضرب من الضرب بنقصان حركة الصاد وزيادة حرف
الهمزة وكالف من الكيف بنقصان حرف الياء وزيادة الالف ونبت فعل ماض
من النبات بنقصان الالف وزيادة حركة التاء فانها بنائية وخاف من الخوف
بنقصان حرف الواو وزيادة حرف الالف وحركة الفاء وارم من الرمى
بنقصان حرف الياء وفتح الراء وزيادة الالف وكسر الميم وعد من الوعد بنقصان الواو وحركتها
وزيادة كسرة العين وكال من الكلال بنقصان الالف بين اللامين وحركة اللام
المدغمة مع زيادة الالف بعد الكاف فصل معتقد الامامية ومن تبعهم
من المعتزلة ان قيام المبدء ليس بشرط لصحة اطلاق المشتق ودليلهم على ذلك
ما هو مشاهد فى محاوراتهم من اطلاق المشتق كالطويل على الخط والعريض على
السطح والممتد على الجسم التعليمى والقبل والبعد على اجزاء الزمان والمضيء على
الضوء والحداد والدهان مع عدم قيام المبدء نعم لا بد من قيام المبدء
وما يقوم مقامه من الامر الذى يترتب عليه اثار المبدء كما يطلقون المشتقات
الاخر بلا تفاوت وايضا لو كان قيام المبدء شرطا فى صحة الاطلاق لزم فى صدق
العليم الحى القادر على الواجب تعالى اما ارتكاب المجاز وتعدد القدماء والتالى
باطل فالمقدم مثله اما قولهم ان تعدد القدماء ليس باطلا على الاطلاق
بل الذى بطلانه معلوم هو ما اذا كانت الذوات قديمة دون الصفات فهو
مردود على لسان من هو منهم قال مولانا نظام الدين الحنفى الماتريدى
فى شرح المسلم ثم اعلم ان الفرق بين تجويز تعدد قدم الصفة دون الذات مما يبطله البراهين

بهذا الوصف في الحال ومن اتصف في الزمن الماضي فيحتمل ان يكون المشتق موضوعا للمتصف في الحال والماضي كليهما فيكون

القائمة على انتفاء القديم الذى هو ... ذات الواجب تع من النصوص و
العقليات ولتحقيق هذا المقام مقام اخر انتهى وايضا لو كان قيام المبدء شرطا
لصدق المشتق لزم ان يكون الواجب تع فى كونه متكلما محلا للحوادث فان الكلام
عبارة عن الحروف المتعاقبة الغير القارة والتزام الاشاعرة فرارا عن التزام
هذه القباحة الكلام النفسى من قبيل الهذيان كما هو مشروح فى الكتب الكلامية
سيما كتابنا عماد الاسلام من شاء مزيد الاطلاع على ذلك فليرجع اليه فصل
قال العميدى فى شرح التهذيب لا يشترط فى صدق اللفظ المشتق على سبيل الحقيقة
بقاء المشتق منه وهو مذهب اصحابنا والمعتزلة وابى على بن سينا خلافا لجمهور
الاشاعرة وقال العلامة فى النهاية اختلف الناس هنا فقال قوم ان بقاء وجه
الاشتقاق شرط لصدق الاسم المشتق منه واختاره فخر الدين الرازى وقال
آخرون انه لا يشترط واليه ذهب ابو على بن سينا وابو هاشم الجبائى وقال قوم
انه يشترط ان امكن والا فلا والاقرب عدم الاشتراط انتهى وقال الشهيد الثانى
اصح المذاهب عندنا انه حقيقة وتوقف فى ذلك جماعة كابن الحاجب والآمدى
والتبريزى فى اختصار المحصول على ما قيل ومذهب جماعة اخرى ان
محل الخلاف ما اذا لم يطرء على المحل وصف وجودى يناقض المعنى الاول وايضا
كالسواد مع البياض والقيام مع القعود ومع الطريان فمجاز اتفاقا وقال بعضهم ان
النزاع انما هو فيما اذا كان المشتق محكوما به كقولك زيد مشترك او قاتل او
متكلم فان كان محكوما عليه كقوله تعالى الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد
منهما مائة جلدة والسارق والسارقة فاقطعوا واقتلوا المشركين ونحوه فانه
حقيقة مطلقا سواء كان للحال او لم يكن اما قبل اتصاف المبدء فالمشهور انه
مجاز وادعى صاحب المسلم الاتفاق عليه وفيه نظر اما اولا فلان مذهب

او الوضع وقيل ان المشتهر من كلام من يعتمد عليه باستعمال اللفظ فى هذا المعنى وعدم ظهور الشاذ وما ظن فيه الشاذ

ابن سينا ان صدق الوصف العنوانى على ما يتصف به فى واحد من الازمنة
الثلثة مطابق للغة وهو من اهل اللسان لانه صاحب تصنيف فى اللغة قد
سماه بالحاوى كما قيل ونقل عن صاحب الكوكب الدرى ان اطلاق النحاة
يقتضى انه اطلاق حقيقى ولعله بالنظر الى ان غير معتبر فى معنى المشتق عندهم
كما يدل عليه تعريفه بخلاف الفعل احتج القائلون بعدم اشتراط بقاء المبدء
بوجوه الاول ان معنى الضارب مثلا من قام به الضرب سواء كان فى الماضى
او الحال بدليل التقسيم اليهما فالمقسم اعم فيكون من صدر عنه الضرب ضاربا
حقيقة وهو المطلوب ولا يخفى عليك انه لو تم هذا لزم ان يكون اطلاق الضارب
على من لم يصدر عنه الضرب لكنه سيضرب حقيقة وهو خلاف ما عليه الجمهور
الثانى ان النحاة صرحوا بان اسم الفاعل اذا كان بمعنى الماضى لا يعمل عمل الفعل فلو لم
يصح اطلاق اسم الفاعل على من صدر عنه المبدء لم يصح هذا القول منهم
وفيه ايضا ما عرفت انه لو كان بناء كون اسم الفاعل حقيقة على صحة الاطلاق
المستفاد من كلام النحاة لزم ان يكون حقيقة قبل اتصافه بالمبدء ايضا فانهم صرحوا
بانه يعمل عمل الفعل اذا كان بمعنى الحال او الاستقبال وايضا الاطلاق اعم من
الحقيقة والثالث انه لو كان بقاء المبدء شرطا لزم ان لا يصدق المتكلم والمخبر على احد
حقيقة لان الكلام مركب من حروف متعاقبة ولا يمكن بقاؤها جميعا فى زمان واحد
فلا يكون الكلام باقيا لا حين التكلم ولا بعده والتالى باطل فالمقدم مثله واجيب عن ذلك
بان بناء العرف واللغة على ما هو ظاهر الحال لا على الدقة الفلسفية والعرف لا يفرق
بين قيام حرف من الكلام وبين قيام الكلام بجميع اجزائه والرابع لو كان البقاء شرطا
لما صدق على النائم انه مؤمن لعدم بقاء التصديق عنده لنومه واجيب بانه مجاز اما مستمر له
من قال انه مجاز ثم ان من انقضى عنه الضرب مثلا عليه انه ليس بضارب فى متى كان ذلك

استحال ان يصدق عليه انه ضارب لاجتماع النقيضين ورد بانه انما يصدق
انه ليس بضارب الان ولا يلزم منه صدق السلب المقيد السلب المطلق وايضا مستقيم
انه لو لم يكن كذلك لزم ان يصدق على المومن الذى كان كافرا انه كافر وان كان
من صحابة رسول الله صلعم والجواب ان المانع هو الشرع دون اللغة وانا اقول لنا
مقدمات الاول ان محل الخلاف ما اذا لم يطرء على المحل وصف وجودى يناقض
المعنى الاول او يضاده كالزنا والقتل والاكل والشرب فان طرء من الموجودات
ما يناقضه او يضاده كالسواد مع البياض والقيام مع القعود فانه يكون مجازا اتفاقا
على ما ذكره فى المحصول وغيره هكذا افاده الشهيد الثانى رحمه الله فى تمهيد القواعد
والثانى ان ذوات المشتق لا يكون لها خصوصية بالمبدء بحسب امتداد زمان
الاتصاف به واستمراره بحيث تصير غالبة بذلك الخياط والبزاز والمنشى والكاتب
والوزير والمنجم ونحو ذلك فانه لا شبهة فى كونها حقيقة لما يتصف بها مطلقا فان
الظاهر انه ليس من محل النزاع فى شى الثالث انه ليس الكلام فى صحة اسناد المحمول الى
الموضوع سواء كان المحمول مشتقا او جامدا اذا كان مقيدا باحد الازمنة الثلثة او نحو
ذلك من الموجهات فلا شبهة فى قولنا زيد راحل غدا او كان مقيما امس كاتب بالقوة وانما الكلام
فى صورة الاطلاق وعدم التقييد واذا عرفت ذلك فلم يبق النزاع الا فى نحو قولنا الزانية
والزانى والسارق والسارقة او هذا زان وهذا سارق وهذا قاتل ابيك وهذا شارب
الخمر وامراة مطلقة او منكوحة ومزوجة العبد مدبر ومكاتب ومعتق ونحو ذلك
ولا شك ولا شبهة ان اطلاق كل ذلك باعتبار الاتصاف فى الزمان الماضى
وهذا استعمال شايع لا ينكره احد ولا ارتكاب للمجاز فيه اصلا وليس لاحد ان
يقول للزانى ولشارب الخمر انه ليس بزان ولا شارب الخمر الا مقيدا بالحال بل فى
المنكوحة والمطلقة لا يصح اصلا ولو كان مجازا لجاز السلب على الاطلاق كما هو

شان المجاز فان قيل فما الباعث على انه لو قلنا فى حق من زنى فى مدة العمر مرة
انه زانى لم ينكره احد بخلاف ما لو قلنا انه زان وكذا لو قلنا فى حق من شرب الخمر
مرة انه شرب الخمر بخلاف لو قلنا انه شارب الخمر قلنا الباعث هو اشتراك اسم
الفاعل بين الماضى والحال لا ان اسم الفاعل مجاز فى الماضى الا ترى ان
من لم يزن او من لم يشرب لكن سيزنى وسيشرب لو قلنا انه سيفعل كذا
لم ينكره احد بخلاف ما قلنا انه يزنى ويشرب الخمر مع كون المضارع مشتركا فى
الحال والاستقبال اتفاقا ومن هنا انقدح ولاح عليك انه لو حاول نقض
ما ذهب اليه اصحابنا بانه اذا كان زيد نائما يصح ان يقال انه ليس بمستيقظ و
بالعكس واذا كان قائما يصح انه ليس بقاعد وبالعكس واذا كان متحركا يصح انه ليس
بساكن وانه اذا اسلم زيد الكافر ومن الا يصح ان يقال كافر كان مردودا لان تلك
الامثلة ليست من باب النزاع فى شى نظرا الى تلك الضد فى جميع تلك الصور كما لا يخفى والباعث
لاصحابنا على اختيار هذا المذهب هو الوجوه المرجحة منها انه لو التزمنا بقاء المبدء
لزم ارتكاب الهذيان كارتكاب الاشاعرة فى كونه تعالى متكلما لاجل اشتراطهم فى
اطلاق المشتق بقاء المبدء كما الزمهم ذلك باشتراط القيام وباختراع الكلام النفسى
الذى لا يعقل والثانى انه لا يمكن تمشية القول بالبقاء فى المبادى الغير القارة المنصرمة
كالكلام والحركة والافتراق والاصوات ونحو ذلك الا بارتكاب التكلف كما عرفت فى الثالث
انه لا يتمشى قول الخصم فى نحو الخياط والقادر الخ الرابع انه يلزم ارتكاب المجاز
فى نحو قوله تعالى الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة بدون ضرورة
واقامة قرينة ومعهذا انى لست بجازم وقاطع لما صرنا اليه نظرا الى انه يمكن ان يقال
انه ثبت بالاجماع ان اطلاق المشتق على من قام به المبدء بالفعل حقيقى فلو قلنا بكونه
حقيقة ايضا فى الماضى لزم الاشتراك والمجاز خير من الاشتراك الا ان يقال انه

فيجوز ان يكون معنى المشتق من قام به المبدأ اعم من ان يكون فى الماضى والحال
فيكون اشتراكا معنويا فلا يلزم المحذور وفيه انه يلزم ان يكون اطلاقه على خصوص
من قام به الفعل ايضا مجازا كاطلاق الانسان على زيد بخصوصه وظاهر كلامهم بخلاف
ذلك واعلم ان بعض اساتذة ديارنا حقق فى ذلك المقام تحقيقا غريبا مخالفا للجمهور
حاصله ان المشتقات لم يكن الزمان ماخوذا فى مفهومها سواء كان معناها البسيط الاجمالى
كما هو مذهب المحققين او الذات مع الصفة والنسبة كما هو قول اهل العربية والصفة والنسبة
كما هو مذهب السيد الجرجانى او هو الصفة فقط فالتغاير بين المشتق والمبدأ حينئذ تغاير
اعتبارى كما هو راى المحقق الدوانى فحالها حال الجوامد كالحجر والماء والهواء فهى تصلح
للتقييد باى زمان اريد بل والامكان والامتناع ايضا ولا يلزم ان يكون
حقيقة فى احد الازمنة الثلثة هذا اذا اطلق على شئ ان يكون ذلك المشتق مسندا
والشئ مسندا اليه اما اذا جعل محكوما عليه او ما يحذو حذوه من الفاعل والمفعول
به والحال ونحو ذلك فحينئذ لا بد ان يتصف الذات المحكوم عليها بالوصف العنوانى
حتى يكون الوصف العنوانى مرآة لها ولا بد ان يكون ذلك الاتصاف فى وقت
ثبوت الحكم كما يقتضيه العرف ولاجل ذلك سميت القضية العرفية عرفية عامة
كما هو مشروح فى محله ولذا يحكمون فى قوله تعالى انى ارانى اعصر خمرا ومن قتل
قتيلا بانه مجاز باعتبار ما سيؤول كذا فيما يكون الاتصاف قبل ثبوت الحكم ولو
اطلق على شئ واعتبر فى مفهومه احد الازمنة من الماضى والحال والاستقبال
يكون مجازا ولو كان فى البعض من قبيل المجاز الشائع المتعارف انتهى محصله ولا يخفى
ما فيه فان النزاع ليس فى معنى المشتق من حيث جزئية الزمان وعدمها بل هذا النحو
من النزاع فى الجوامد ايضا يجرى من انه لا مجال لاحد ان يقول باعتبار الزمان
فى مفهومه وكذلك يقال ان اطلاق الانسان على النطفة الآن بقيد

بالقوة وهكذا الاختلاف فى ان اطلاق الماء على الهواء الذى قبل الاستحالة
مجاز فظهر من هنا ان مناط النزاع ليس هو جزئية الزمان وعدمها ولعل الاتصاف
الحالى من الاتفاقيات فلا يجوز ان يطلق على النطفة انسان بل ومن قبيل القوة ولان
يجعل مرآة لها ولذلك وقع الاتفاق بين الشيخ والفارابى انها ليست بداخلة فى
كل انسان واسندوا الخطاء الى المحقق حيث زعم انه داخلة على مذهب الفارابى
ولعل السبب فى ذلك هو ما صرح به غير واحد منهم من ان المتبادر والمتعارف
فى القضايا الحملية الموجبة هو الايجاد والثبوت بالفعل بحسب نفس الامر وعليه
بناء شبهة زيد قائم فى ظنى والحاق مذهب المنطقيين فى كون النسبة بين
المقدم والتالى والا لزم التناقض فى قولنا اذا لم يكن شئ من الاشياء ثابتا فزيد قائم
وليس بقائم وتقرر ان التبادر دليل الحقيقة وان كانت دقة النظر يحكم بكون مدلول
الحملية اعم من نفس الامر وهذا بخلاف المشتقات فان هنا كثيرا من المشتقات لا
يتبادر منها الا الماضى كالمطلقة والمنكوحة والمدبر والمكاتب وكثير منها يصلح
للماضى والحال كما هو شان المشترك كالضارب والزانى والبعض الآخر مختص بالحال كالقائم
والاسود والقسم الاخير خارج عن محل النزاع والظاهر ان الاول ايضا كذلك
فالكلام انما هو فى الثانى ولا شبهة ان الرجحان معنا والله يعلم بحقيقة الحال
والشهيد الثانى رحمه الله جعل من فروع تلك القاعدة مسائل فقال منها ما لو قال
انا مقر بما تدعيه او لست منكرا فانه يكون اقرارا بخلاف ما لو قال انا مقر ولم يقل له
فانه لا يكون اقرارا لاحتمال ان يريد الاقرار بانه لا شئ عليه وبخلاف ما لو اتى بالمضارع
فانه لا يكون اقرارا وان اتى بالضمير معه لان المضارع مشترك بين الحال والاستقبال
ومنها ما لو قال وقفت على سكان موضع كذا فغاب بعضهم مدة ولم يبع داره ولا
استبدل الدار فان حقه لا يبطل ولا فرق بين غيبة حال الوقف وبعده مع احتمال

البطلان هنا نظرا الى العرف ومنها ما اذا قال الكافر انا مسلم هل يحكم باسلامه
ام لا و مقتضى جعله حقيقة فى حال الحكم عليه وبه ويحتمل عدم الحكم
مطلقا لاحتمال ان يسمى دينه الذى عليه اسلاما ومنها لو عزل عن القضاء
فقال امراة القاضى طالق مع قصد طلاق زوجته ففى وقوع الطلاق
عليه وجهان وينبغى القطع بالوقوع نظرا الى صحة الطلاق مضافا الى القصد فيه
اقامة الظاهر مقام المضمر وهو صحيح وان قل لغة ومنها اذا قال وقفت على حفاظ القرآن
ففى دخول من كان حافظا ونسيه البيان على ما ذكر ويتجه عدم دخوله هنا نظرا الى
العرف ايضا ومنها كراهة الحدث تحت الشجرة المثمرة فان الكراهة لا تختص بزمان
الثمر بل تبقى وان زالت فى ثبوتها اذا لم يثمر لعدم قبولها وجهان مبنا وهما كون
الاطلاق حينئذ مجازا كما عرفت ودلالة العرف على ارادة المثمر بصلاحية و
القوة القريبة من الفعل انتهى لا يخفى عليك ان ساكن البلد ما دام لا يترك
سكونه على وجه الاعراض يقال فى العرف انه ساكن ذلك البلد فالحكم
بان العرف لا يساعد ذلك كما يفهم من كلامه رحمه الله فى المسئلة الثانية مستبعد
الا انه ان يقال رحمه الله اعرف بعرف العرب لكن هذا الحكم شامل لكل اهل اقليم
فحينئذ ينبغى الرجوع الى عرف ذلك القائل وقوله فى المسئلة الرابعة ففى دخول
من كان حافظا المنظور فيه لان النسيان ضد الحفظ وقد عرفت ان اطلاق
المشتق فى صورة طريان الضد مجاز بلا نزاع فلا وجه لبنائه على ما سبق وانقدح
من هنا ان تضريع كراهة الطهارة بالمسخن بالشمس بعد برده على هذا الاصل ليس
فى محله لطريان الضد فصل المشترك واقع فى اللغة خلافا لمن قال بوجوبه ولمن
قال بامكانه مع عدم الوقوع لثبوت العين المشترك فى الينبوع والركبة والذهب
والباصرة ونحوها والقرء للحيض والطهر اما استدلالهم بانه لولا الاشتراك

لزم خلو الاكثر عن الاسم فمقدوح لان الاسم اعم ان يكون من حيث
العموم كالانسان بالنسبة الى افراده او من حيث الخصوص كاسم زيد للشخص ا
المعين ايضا كما يجوز ان يكون من قبيل الوضع العام والموضوع له الخاص الشامل
للامور الغير المتناهية وايضا يجوز ان يكون المعانى المحتاج اليها متناهية وهكذا
استدلالهم بانه لو لم يكن الاشتراك لزم ان يكون الموجود المشترك بين الحادث
والقديم واجبا وممكنا معا والجواب ان مفهوم الموجود عرض عام للحادث والقديم
وممكن لذاته واجب بالغير وهو القديم المندرج تحته والامكان الذى لا ينافى
الوجوب بالغير او يقال ان هذا العرض لاعتبارى واجب بدون ان يكون كل
فرد منه واجبا المفهوم احد النقيضين كالمفهوم المردد بين وجود الحادث وعدمه
اما حجة منكرى الاشتراك فهو ان الغرض من الوضع هو التفهيم والاشتراك مخل
به والجواب انه لو تم لزم عدم المجاز والتالى باطل وايضا دفع الاختلال يمكن
بالقرينة وايضا قد يكون المقصود الاجمال والابهام ليكون التفصيل بعده ادفع
فى النفس ويكون المقصود ان يذهب المخاطب كل مذهب ولا يخفى عليك ان هذا
انما يصح على مذهب من يرى جواز الجمع بين معانى الاشتراك والا لم يصح اعلم
ان الاشتراك واقع فى القرآن ايضا كقوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن
ثلثة قروء فان لفظ القرء يحتمل الحيضات والاطهار وكقوله تعالى والليل اذا عسعس
فانه بمعنى اقبل وادبر واحتج النافى لوقوعه فيه بانه لو كان مبنيا لزم التطويل
والا صار كلا فائدة والجواب ان التفسير بعد الاجمال من باب البلاغة والتطويل
قد يكون مقصودا كالكلام مع الحبيب وقد يكون القرينة حالية فلا تطويل وقد
عرفت فوائد الاجمال والظاهر من فوائده الاستعداد للامتثال فصل الترادف
واقع كالاسد وسبع وقعود وجلوس وانسان وبشر وفائدة الترادف تسهيل العبارات

وسهولتها والقدرة على التعبير عن المعنى عند نسيان احد لفظيه والتمكن
من البلاغة في النظم والنثر ولقيام وزن الشعر باحد اللفظين دون الآخر مثل
قول الشاعر ع ابلى الهوى اسفا يوم النوى بدنى * وفرق الهجر بين الجفن والوسن
فانه لو قال بدل النوى البعد لم يستقم الوزن ولو قال بدل الوسن النوم
لم يحصل القافية والتزيين النثر بتحصيل السجع كما يقال ما ابعد ما فات وما
اقرب ما هو آت والتجنيس كما قولهم اشتريت البر والقفص في البر والمراة السليطة حية
تسعى ما دامت حية تسعى فلا يتوهم ان اللفظ الواحد لافادة المعنى فيكون وضع
اللفظ الآخر لذلك المعنى عبثا لا يقال ان وجود الترادف يستلزم تعريف المعرف
وهو تحصيل الحاصل لانه من قبيل تعدد الاسماء دات والعلامات لمعنى واحد
لتحصيل المعرفة بهما بل كلاهما معا حتى يلزم تحصيل الحاصل مسئلة اختلف
في جواز اقامة كل مترادف مقام الآخر فقيل يجوز مطلقا وقيل لا يجوز والقول
الثالث انه يجوز ان كان كل منهما من لغة واحدة والا لا يجوز لانه يكون حينئذ
من قبيل ضم مهمل الى مستعمل والحق انه يجوز اذا لم يمنع عنه مانع فلا يجوز صلى
عليه مقام دعا عليه وبالعكس هكذا لا يجوز مقام انك عالم ان انت عالم ومن
هنا يجوز نقل الحديث بالمعنى لمن يعرف مواقع الالفاظ والقواعد العربية
ولذلك ورد في الحديث عنهم عليهم السلام تجويز ذلك اما عدم جواز
خدا اكبر مقام الله اكبر في الصلوة فلانها تعبدية محضة ولا يدل على عدم
الجواز بحسب اللغة وايضا يحتمل ان يكون المنع لاجل اختلاف اللغتين قال
الشهيد الثاني رحمه الله تعالى من فروع تلك القاعدة تكبيرة الاحرام وقد اختلف
المسلمون في جوازها بغير العربية اختيارا لذلك وعندنا العربية متعينة للاتباع
ولكن لو عبر بالرحمن والرحيم ايضا لما ذكر ولو تعذرت وضاق الوقت ترجمها

بما شاء من اللغات من غير ترجيح على الاقوى ويمكن ارادة حينئذ في القاعدة
وكذا تتعين العربية في العقود اللازمة عندنا اما الجائزة فيصح باى لغة
اتفقت ومنها رواية الحديث بالمعنى للعارف وفيه مذاهب اصحها الجواز وهو منصوص
عندنا لا يحتاج الى رده الى القاعدة ومنها قوله صلى الله عليه وآله امرت ان اقاتل
الناس حتى يقولوا لا اله الا الله مقتضاه تعيين هذا اللفظ لكن ذكر بعضهم انه
يقوم مقامه ما دل عليه كقوله لا اله غير الله او ما عدا الله ولا اله الا الرحمن او البارى
او لا رحمن او لا بارى الا الله او لا مالك او لا رزاق الا الله وكذا لو قال لا اله الا العزيز
او العليم او الحليم او الحكيم وبالعكس ولو قال احمد ابو القاسم رسول الله فهو كقوله
محمد وهذا بخلاف ما لو قال في التشهد اللهم صل على احمد فانه لا يكفي للاتباع
وقوله صلى الله عليه وآله صلوا كما رأيتموني اصلي مسئلة قد زعم قوم ان الحد
مرادف للمحدود والامر ليس كذلك فان المحدود يدل على الصورة المجملة الوحدانية
والحد على صور متعددة تفصيلية وجودات متعددة للاجزاء وفي الحد ودوجود واحد
لصورة وحدانية منحلة الى الاجزاء فقد تغايرا فلا ترادف فان ظاهر كلامهم
يدل على انه لا بد في الترادف التوافق من جهة الافراد والتركيب ايضا ولاجل ذلك
قال ابن همام من الحنفية ان النزاع في ذلك من قبيل النزاع اللفظي فصل في
انه هل يجوز استعمال المشترك المفرد في معنييه والمراد بالمفرد هنا مقابل التثنية
والجمع والمراد بالمعنيين ما يمكن الجمع بينهما وقد وقع الاختلاف في تلك المسئلة
تفصيل ذلك على ما نقله شارح المنهاج عن العنبري ان معاني المشترك اما
متضادة او لا على الاول المعاني لا يمكن الجمع بينهما في اطلاق واحد كما يقال اقرأ
هند وقت كذا وهذا المحل جون في هذا الوقت وهذا مما لا يجوز استعماله على سبيل
الجمع لامتناعه او يمكن الجمع مثل قرأت اى حاضت وطهرت في الوقتين ورأيت الجون

في محلين او في وقتين وا قرات هند لان اى حاضت احداهما وطهرت الاخرى
وهذا الاطلاق مما لا يابى عنه العقل لكن جوازه بحسب اللغة غير معلوم وعلى تقدير
عدم التضاد فاما يمكن تعلق كل منهما بشيء تعلقها واحدا كتعلقهما بالايجاب
تعلق الفاعلية في قولنا يعجب زيدا العين فهذا ايضا يصح عقلا ويجب الحمل
على الكل عند الشافعي اذا لم يوجد قرينة تخصصه والا ما يمكن كما في قوله تعالى
الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر
والدواب وكثير من الناس فان للسجدة معنيين وضع الجبهة والانقياد والانقياد
حاصل من الشمس ووضع الجبهة من الانسان فههنا ليس المعنيان شريكين في امر
واحد كما كان كل من المعاني في مثل يعجب زيدا العين شريكا في الفاعلية وهذا
مما اختلف فيه فان اريد هذا المعنى اعني اريد من يسجد مثلا في الاية الانقياد من
الشمس ووضع الجبهة من الانسان فهذا التقييد مما لا يمتنع عند العقل جوازه قال شارح
المنهاج ناقلا عن العنبري ان الظاهر ان هذا جائز وكان المستدل بالايتين
اراد به هذا المعنى وان اريد به ان يتعلق كل واحد من المعاني للفظ المشترك
لكل واحد من الشمس وكثير من الناس مثلا في الاية فهذا مما لا يجوز ولعل ذلك
هو مراد من منع عن ذلك هكذا يستفاد من شرح المنهاج للبيضاوي لكن لم يرتض
بذلك بعض الفضلاء وقال هذا مما يستبعد دون تراضي الطرفين في الامر كذلك
بل الظاهر ان نحو رايت الجون في الوقتين ويعجب زيدا العين والم تر ان الله يسجد له
الاية كلها من افراد المتنازع فيه كما سيتضح وايضا مثال عدم امكان الجمع لا امر مستعمل
في الطلب والتهديد لا رايت الجون في هذا الوقت فانه مثال عدم امكان الصدق
لا عدم امكان الجمع في الارادة فان القضايا الكاذبة لا تخرج عن الحقيقة واذا
احطت خبرا بما تلونا عليك فاعلم ان ابا بكر الباقلاني وعبد الجبار والشافعي

ومالك وابا علي الجبائي والبيضاوي من العامة والسيد المرتضى منا جوزوا
استعمال المشترك في معنييه او المعاني اذا لم يمتنع عنه مانع من العقل على الوجه
الذي عرفت وقالوا انه على سبيل الحقيقة كما نص عليه شارح المنهاج واوجب
الشافعي والباقلاني منهم الحمل على الجميع عند التجرد عن القرينة والباقون من المجوزين
يتوقفون عند عدم القرينة ومنعه ابو هاشم وابو عبد الله وابو الحسين البصري
وفخر الدين الرازي وابو حنيفة وابو الحسن الكرخي واحتج الرازي بان اللفظ المشترك
بين تلك المعاني اما ان لا يكون موضوعا للمجموع كما هو موضوع لكل واحد منها
او يكون وعلى كلا التقديرين يمتنع استعماله في جميع معانيه على سبيل الحقيقة
اما على التقدير الاول فظاهر لان الاستعمال يكون حينئذ في غير ما وضع
له فلا يكون حقيقة بل مجازا يقتضي القرينة واما على الثاني فلو اريد المجموع فقط كان
استعمال اللفظ في احد معانيه وهذا ليس من محل النزاع ولو اريد المجموع مع كل
واحد من المعنيين منفردا يلزم التناقض ولو اريد كل واحد واحد منها فقط
كان استعمال اللفظ في بعض معانيه ورد بان محل النزاع هو ان يراد كل واحد
من المعنيين في اطلاق واحد كما هو شان الكل الافرادي كما يقول كل كاتب كذا و
كل انسان ناطق ونحو ذلك لا الكل المجموعي كما يقول كل انسان لا يسع هذه الدار و
كل انسان لا يشبعه هذا الرغيف وحينئذ لا يكون استعمال اللفظ في المجموع بذلك
المعنى استعمالا في بعض معانيه بل في كلها ولا يخفى عليك ان قول الرازي
فلا يكون حقيقة بل مجازا يقتضي القرينة الخ صريح في ان النزاع فيما بينهم
ما كان الا في كون استعمال المشترك في معانيه هل هو بحسب الحقيقة ام لا
لا في اصل جواز الاستعمال وهكذا يدل عباراتهم في كثير من المواضع على ذلك
ويظهر من المسلم ان من المجوزين من يقول كالعراقي وابن الحاجب ان هذا الاستعمال

يكون من قبيل المجاز وحينئذ لا يتم احتجاج الرازي عليهم لانهم ممن يلتزمون كونه
مجازا نعم يمكن توجيه حجة الرازي الى من يقول بكونه لاستعمال على سبيل الحقيقة
كالشافعي والقاضي ومحمد بن الغزالي منهم وايضا زعم المانعون ان استعمال المشترك
في جميع معانيه يستلزم القصد في ان واحد الى الامور الكثيرة وهو ممتنع وفيه نظر
فان القصد الى الامور الكثيرة بوجه كلي كما في وضع العام والموضوع له الخاص يكفي
وايضا قالوا لو جاز الاستعمال لا دفع الابتلاء ان كانت اللغات توقيفية او انتفى غرض
الاجمال ان كانت اصطلاحية واجيب بان سبب الاشتراك يجوز ان يكون تعدد الوضع او
نسيان الوضع الاول لا كون الاجمال غرضا وانا اقول الحق مع هؤلاء المانعين عندي فان
غرض الواضع من وضع اللفظ وتخصيصه لمعنى معين هو انه اذا اطلق واستعمل
لا يفهم الا ذلك المعنى حتى يتم التفهيم والافادة مثلا اذا ولد لوالد ولد فانما سماه
بزيد مثلا ليفهم عند الاطلاق هو دون الغير وهكذا اذا ولد لوالد اخر
مولود اخر فسمى ولده ايضا بزيد فمعلوم ان غرضه ايضا تخصيص لفظ زيد بازاء
ولده بحيث اذا اطلق فهم منه ولده دون الاخر فاذا كان الامر كذلك فلا شبهة
ان استعمال زيد وارادة الوالدين منه في اطلاق واحد خلاف غرض واضع كل
من الوالدين فلا يمكن حينئذ ان يقال ان هذا النحو من الاطلاق لا يخرج اللفظ
عن الحقيقة لانه لا معنى للحقيقة الا استعمال اللفظ الموضوع على طبق الوضع في
المعنى الموضوع له لا مطلقا والا لزم ان يكون اللفظ اذا استعمل في المجموع من حيث
هو مجموع ايضا حقيقة وهذا باطل بالاتفاق سلمنا ان التخصيص على الوجه المزبور
ليس من مقتضيات الوضع لكن لا شبهة ان المتبادر عند الاستعمال انما هو
احد معاني المشترك على التعيين فيكون هو الحقيقة فان من شرط كون اللفظ
حقيقة هو الاستعمال فيما وضع له لا مجرد الوضع كما سيتضح في موضعه نعم لا نخرج

في استعمال ذلك اللفظ وارادة كل من المعنيين منه في اطلاق واحد على سبيل
المجاز مثلا يراد من قولهم يعجب زيدا العين انه يعجب زيدا كل مسمى بعين او معنى
عين ومن منع عن ذلك ايضا فقد افرط وتعدى عن الحد بل الظاهر انه لا خلاف في
ذلك كما صرح به العلامة التفتازاني فانه من قبيل عموم الاشتراك وقول اهل العربية
في مبحث غير المنصرف ان الاسم المعرفة شرطه في منع الصرف العلمية فاذا نكر صح وشاهد
عدل على جواز ذلك فانه لا معنى لذلك الا ان يجعل عمر وعثمان عبارة عن مسمى بعمر
وعثمان اي مسمى كان بناء على ذلك يقال عمر كما اخطأ في يوم كذا وهرب في
الغزوة الفلانية وعثمان كذلك والظاهر ان من منع عن الاستعمال مطلقا
ولو كان مجازا وانما اراد ان استعمال المشترك في معانيه في اطلاق واحد بحيث
يراد كل من معانيه على الانفراد بدون ان يراد من اللفظ معنى مجازي على ما يشتمل جميع
المعاني غير جائز وهذا ليس بمستبعد لان المجاز حينئذ انما يتصور اذا كان بين
المعنيين علاقة فيراد احدهما على انه نفس الموضوع له والاخر على انه يناسب المعنى
الموضوع له فيكون جمعا بين الحقيقة والمجاز وهذا غير جائز او ان يراد كل واحد
منهما على انه مجاز فيلزم الجمع بين المجازين وهذا باطل بالاتفاق كما صرح به التفتازاني
على انه يلزم ان يكون الوضع الثالث فلو يكن المشترك بين الاثنين مستعملا فيهما
بل المشترك بين ثلثة كان مستعملا بين الاثنين هذا خلف قال العلامة التفتازاني
ما حاصله ان توهم المجاز هنا من حيث انه من قبيل اطلاق اسم الجزء
على الكل كاطلاق الرقبة على الشخص باطل لانه مشروط باللزوم والاتصال
وايضا يكون الموضوع له حينئذ جزء المستعمل فيه لا المستعمل فيه نفسه و
الكلام انما هو في ذلك انتهى محصله ومن هنا ترى صاحب المعالم انه عدل
عن هذا وقال ان المجاز هنا من قبيل اطلاق الكل على الجزء لان الوحدة

معتبرة في كل معنى مفرد فاذا اريد معاني المشترك في اطلاق واحد لا بد من حذف قيد الوحدة فلزم اطلاق الموضوع للكل على الجزء وهو ليس مرهونا بايدي الشروط ولا يخفى ما فيه فانه خلاف ما تقرر من ان الالفاظ موضوعة للمعاني من حيث هي لا بشرط الوحدة ولا بدونها وايضا يلزم ان لا يكون الحيوان الناطق معنى مطابقيا للانسان وكذا الشخص المعين لزيد بل تضمنيا وهذا خلاف ما هو المشهور فيما بينهم وايضا يلزم ان لا يكون زيدان تثنية زيد مثلا من قبيل الحقايق لانه لا بد من حذف قيد الوحدة عن زيد حينئذ فلم يكن فيه تثنية جزئه وهذا ظاهر كمال الظهور واستدل المجوزون بقوله تعالى الم تر ان الله الاية وبقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي لان الصلوة من الله الرحمة ومن الملائكة الاستغفار والجواب ان السجود هو غاية الخضوع وهو في الانسان بوضع الجبهة وفي غيره بغيره وكل يعمل على شاكلته وما في استعداده فمن الانسان غاية الانقياد بالسجود وممن لا حيوة له الانقياد التكويني وان الصلوة موضوعة للاعتناء باظهار الشرف ويتحقق منه تعالى بالرحمة ومن غيره بالدعاء له ويؤيده ما بعد الاية يا ايها الذين امنوا صلوا عليه وسلموا تسليما فانه في قوة التفريع فينبغي ان يكون معنى الصلوة واحدا حتى يحسن ذلك نعم استفادة وجوب الصلوة حينئذ على الوجه الخاص على المكلفين تكون بمساعدة السنة او الاجماع وقد يقدر يسجد في الاية الاولى وكذا يصلي بعد كلمة الله في الاية الثانية فحينئذ لا اشكال واعلم ان هنا من نوع ان ذلك جائز في الجمع ان كان في الايجاب وفي السلب اذا كان في المفرد كقوله راقني العيون لانه بمنزلة تكرير المفرد ثلثا فيجوز ان يراد بالواحد الباصرة وبالاخر العذارة وبالثالث الذهب بخلاف المفرد اذ لا تعدد فيه والثاني كقولك لم ار عينا اذ النكرة في سياق النفي يعم والعام كالجمع في التعدد بخلاف الاثبات ومن جملة اهل ذلك المذهب صاحب الهداية الحنفي حيث قال في باب

الوصية للاقارب غيرهم ولو اوصى لمواليه وله موال اعتقهم وموال اعتقوه فالوصية باطلة لان الجهة مختلفة لان احدهما موالي النعمة والاخر منهم عليهم فصار مشتركا فلا ينتظمهما لفظ واحد في موضع الاثبات وقال ايضا فيه لو حلف ان لا اكلم موالي فلان وله اعلون اي المعتقون بالكسر واسفلون اي بالفتح ايهم كلم يحنث لان المشترك في النفي نعم وهذا كله ضعيف لان الجمع تكرير عين الواحد والواحد غير مستعمل الا في معنى واحد فالجمع لا يدل الا على تعدد ذلك المعنى والنفي لا يعم الا افراد معنى واحد من معاني المنفي ولاجل ذلك لا يتبادر من العيون والفروع الا تعدد افراد نوع واحد من معاني العيون والقروء وهكذا من لم ار عينا او ما رايت زيدين فبقرينة انه لا تعدد في الجزئي يفهم ان المراد المسميان والمسميون بزيد مجازا ومن هنا يظهر ضعف مذهب الشافعي والباقلاني فلا حاجة في تطويل الكلام قال الشهيد الثاني في تمهيد القواعد من فروع هذه المسئلة ما اذا قال لغيره انت تعلم ان العبد الذي في يدي حر فانه يحكم بعتقه لانه قد اعترف بعلمه ولو لم يكن المقول له عالما بحريته ولو قال انت تظن انه حر لم يحكم بعتقه لانه قد يكون مخطيا في ظنه فلو قال انت ترى احتمل العتق وعدمه لان الرؤية مشتركة بين العلم والظن والاصح حينئذ عدم العتق ان لم يفسر بالعلم لقيام الاحتمال فيستصحب الرقبة ومنها شرى يستعمل حقيقة بمعنى اشترى وبمعنى باع كقوله تعالى اخبارا عن اخوة يوسف وشروه بثمن بخس دراهم اي باعوه والتحصيل والازالة معنيان متضادان ويتفرع عليه ما تصح في رجل له وكيل ببيع سلعة واشتراء سلعة فخاطب احدهما صاحبه بهذا اللفظ فيحتمل ان يكون لقصد الشراء منه لان يكون بقصد البيع فتميز بالنية وبدونها يشكل فيترتب عليه عدم الحكم باحدهما وهذان فرعان على الشق الاول من قسمي المشترك وهو امتناع الجمع بين معنييه ويتفرع على

الثاني امور منها اذا قال السيد لعبده ان رايت عينا فانت حر على وجه النذر فانه يعتق بما يراه من العيون ولا يشترط رؤية الجميع بناء على عدم حمله على جميع معانيه وعلى وجوب الحمل يتجه عدم انعتاقه بدون رؤية جميع معانيها وعلى الاول لو دلت القرينة على ارادة بعضها او صرفت عن بعض تعلق الحكم بها وبغيره ومنها اذا وقف على الموالي وله موالي من اعلى وموالي من اسفل يشكل لعدم العلم بالمصرف الا مع قيام قرينة على ارادة احدهما او هما ويحتمل صرفه الى الموالي من اعلى لقرينة مكافاتهم واولى لاسفل لقرينة احتياجهم غالبا ومنها قولهم ان الكتابة لا تستحب الا في عبد عرف كسبه وامانته لقوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا والخير يطلق على العمل الصالح كقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره وعلى المال كقوله تعالى وانه لحب الخير لشديد وقوله تعالى ان ترك خيرا فعلى حمل المشترك يحمل على معنييه يحمل عليهما وعلى عدمه يحتمل الاكتفاء باحدهما لصدق الخير معه والاقوى اعتبارهما معا لتفسيره بهما عندنا في صحيحة الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام ومنها ان الشفق يطلق على الاحمر والاصفر وقد ورد انه صلى الله عليه واله صلى العشاء حين غاب الشفق فان كان الشفق مشتركا وحملناه عليهما لم يدخل الا بالثاني وان كان متواطيا فقد دخلت عليه ال وهي للعموم على احد القولين وسياتي فيحمل عليهما ايضا وعلى الاكتفاء باحدهما او عدم افادة العموم يكتفي بالاحمر والصحيح عندنا ذلك لورود ما يفسره به في اخبار كثيرة ويدل عليه ايضا عندهم قوله صلى الله عليه واله وقت المغرب ما لم يسقط نور الشفق فان الثور بالثاء المثلثة المفتوحة وهو الثوران وروي بالفاء ايضا وهو بمعناه وهما يدلان على ان المراد هو الاحمر ومنها قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا فقد قيل انه شامل للمستطيع بنفسه وبغيره وهو المغضوب اذا وجد من يحج عنه وجزم بتناوله لهما مع ان اقامة فعل الغير

مقام فعل الشخص مجاز مبني على اعراب الاية وللنحاة فيها ثلثة اوجه احدها ان المصدر وهو الحج المضاف الى المفعول ومن هو الفاعل والتقدير ان يحج المستطيع البيت والثاني كذلك الا ان من شرطية وجزاؤها محذوف والتقدير من استطاع اليه سبيلا فليفعل والثالث ان من بدل من الناس على انه بدل بعض من كل والتقدير ولله على المستطيع من الناس حج البيت فعلى الاول يكون الحمل على الامرين جمعا بين الحقيقة والمجاز وعلى الثاني والثالث لا يكون جمعا بينهما لان قوله حج البيت صادق على الحج بنفسه ولغيره والاولى ان تناوله لهما من جهة العموم لا الاشتراك مع انه عندنا مروي صحيحا عن علي عليه السلام انه امر شيخا لم يحج وقد عجز عنه بنفسه ان يستنيب رجلا يحج عنه ويرد على الاعراب الاول ان المعنى على تقديره ولله على الناس ان يحج المستطيع فيلزم تاثيم جميع الناس اذا تخلف المستطيع عن الحج وهو فاسد وفيه من جهة اللفظ ان الاتيان بالفاعل بعد اضافة المصدر الى المفعول شاذ حتى قيل انه ضرورة فلا يتعلق بالقران

فصل في تعريف الحقيقة والمجاز وما يتعلق بذلك الحقيقة في اللغة فعيلة من حق فلان الامر اي ثبته او من حققته اذا كنت منه على يقين فيكون بمعنى المفعول كالذبيحة والتاء حينئذ للنقل من الوصفية الى الاسمية ويحتمل ان يكون ماخوذا من حق اللازم بمعنى الثابتة كالعليم والرحيم قال السيد الشريف التاء في الحقيقة على الاول للنقل من الوصفية الى الاسمية اما على الثاني فلا اشكال لان الفعيل انما يتساوى فيه المذكر والمونث اذا كان بمعنى المفعول دون الفاعل انتهى محصله واعلم ان المراد من النقل من الوصفية الى الاسمية ان الوصف اذا نقل الى الاسمية لا يقع الا موصوفا فلا يقال شاة اكيلة ولا نطيحة بخلاف ما اذا لم يكن منقولا ويظهر من كلام العلامة في النهاية وكلام العميدي ان التاء

فى الحقيقة مع كونه بمعنى الثابتة ايضا للنقل وهذا خلاف ما يظهر من كلام السيد الشريف
واعلم انه يظهر من ظواهر كلماتهم ان كلمة الحقيقة منقولة من الوصفية الى الاسمية
بالاتفاق ومستمسكهم فى ذلك انها لا يقع صفة فلا يقال كلمة حقيقة كما لا يقال شاة اكيلة
ثم النزاع فى ان هذه التاء هل هي للتانيث او النقل قليل الجدوي لانه لا يظهر ثمرة الخلاف
فيه نعم اذا ثبت ان الاصل فى التاء كونها للتانيث كما يظهر من اقوال بعضهم فلا يعلل عنه بلا
ضرورة داعية اليه فالحق مع السكاكى حيث ذهبت الى ان التاء فى كلمة الحقيقة سواء كانت
ماخوذة من اللازم او المتعدى للتانيث على ما نقل عنه التفتازانى فى المطول لان الحقيقة
اذا كانت مشتقة من اللازم يجرى فيها التطابق قبل النقل واذا كانت من المتعدى فلا بد من
ارتكاب التكليف الذي ارتكبه السكاكى من ان الحقيقة من المتعدى قبل النقل كانت صفة للمؤنث
بدون ذكر الموصوف ثم نقلت الى الاسمية لان الفعيل اذا كان من المتعدى لا يجوز فيه دخول التاء
التانيث وان كان صفة للمؤنث مع ذكر الموصوف كما يلوح من ظاهر عبارات البعض كما لا
يخفى هذا ولو قلنا ان النقل والتانيث سواسية في التاء فالحق مع الجمهور لان المنقول ح
يكون لفظ الحقيق سواء كان بمعنى التانيث او المثبت والتاء لمجرد النقل وهذا كله انما هو
على تقدير عدم منافاة تاء التانيث بالنقل ما لو ثبت ان القول يكون التاء للتانيث مستلزم
لوجوب التطابق كما هو مقتضى ظاهر كلام العلامة فى النهاية وبقاء الوصفية ثم يكون الحق
قطعا مع الجمهور لانه لا يقال كلمة حقيقة كما لا يقال شاة اكيلة فتامل وتحقيق المقام
ان الحقيقة سواء كانت ماخوذة من حق اللازم او المتعدي التاء فيها للنقل
وفاقا للعلامة فى النهاية والتفتازانى فى المطول على ظاهر كلامهما بدليل انه
لا يقع نعتا فلا يقال كلمة حقيقة كما لا يقال شاة اكيلة ولطيحة والشاهد على ما قلنا
كلام العلامة التفتازانى حيث قال فى بعض حواشيه ان التاء بعد النقل لازمة
فيها وان اجريت على موصوفها نحو هذه الكلمة حقيقة وليس المراد بالموصوف

المنعوت بل ما يطلق عليه الحقيقة انتهى واما ما اختاره السكاكى من ان التاء فيها
للتانيث مطلقا سواء كانت ماخوذة من اللازم او المتعدى ففيه انه لو كان الامر
كذلك لزم ان يصح وقوعه منعوتا وقد عرفت ان الامر ليس كذلك وايضا يلزم
ان لا يصح قولنا اللفظ حقيقة بل يجب ان يقال اللفظ حقيق والكلمة حقيقة لوجوب
التطابق بين الموصوف والصفة اذا كانت مشتقة باقية على وصفيتها وهذا
ليس بمتعارف مع ما فى مذهب السكاكى من التكلف اذ لا دليل على ان لفظ
الحقيقة قبل التسمية والنقل من الوصفية كان مستعملا بدون موصوفه
والفعيل من المتعدي اذا لم يجر على الموصوف لم يجب التطابق لئلا يلتبس فيقال
مررت بقتيل بني فلان وقتيلة بني فلان والله يعلم بالصواب اما المجاز فهو
ماخوذ من الجواز بمعنى العبور اما مصدر ميمي او اسم مكان على الاول يكون بمعنى
الفاعل فان الاسم اذا استعمل المعنى المجازى فهو متجاوز عن محله وعلى
الثانى يكون المعنى ان اللفظ محل الجواز والجائز هو المتكلم عن المعنى الحقيقى الى
المعنى المجازى وهذا هو الذى ارتضى به كثير من العلماء الاعلام واليه يؤول
كلام الشيخ عبد القاهر في اسرار البلاغة على ما نقل عنه التفتازانى وعزى الى
مصنف التلخيص انه زعم ان من المجاز من قولهم جعلت كذا مجازا الى حاجتى
اى طريقا لها على ان معنى جاز المكان سلكه فان المجاز طريق الى تصور معناه ثم
قال ما حاصله ان الطرد فى التسمية لا يكون فلذلك لا يلزم ان يسمى الحقيقة
بالمجاز ايضا لكونها طريقا الى فهم معناه والله اعلم هذا ما يتعلق بلفظى الحقيقة
والمجاز اما تعريفهما بحسب الاصطلاح فالحقيقة عبارة عن اللفظ المستعمل
فيما وضع له فى اصطلاح التخاطب فاللفظ كالجنس وقولنا المستعمل يخرج المهمل
وما وضع لم يستعمل فانه ليس بحقيقة ولا مجاز وقولنا فيما وضع له يخرج المجاز

المستعمل فی غیر ما وضع له والغلط کقولك خذ هذا الفرس مشیرا الی الکتاب
فانه لیس بحقیقة وقولنا فی اصطلاح التخاطب یتعلق بوضع فخرجت کلمة الصلوة
اذا اراد بها الدعاء من یتکلم بتخاطب الشرع علی القول بالحقیقة الشرعیة فان
قیل ان ارید الوضع الشخصی خرج کثیر من الحقائق کالمرکبات والمثنی والمجموع
والمصغر والمنسوب ونحو ذلك من الحقائق التی لها وضع نوعی بحسبه یدل
علی المعانی المرادة منها وان ارید النوعی لم یخرج المجاز فان له وضعا نوعیا کما
ستعرف قلنا المراد بالوضع تعیین اللفظ تعینا شخصیا او نوعیا بحیث یدل
بنفسه بعد العلم بالوضع علی المعنی المراد بدون افتقاره الی ضم قرینة بخلاف المجاز
فانه لا یدل کذلك اما الاستعارة فهي وان کانت موضوعة بالتاویل بان یجعل الوضع
اعم من الحقیقی کما فی الحقیقة والادعائی کما فی الاستعارة کما سیجیء من انه یجعل افراد
الاسد مثلا قسمین متعارف وهو الذی له غایة الجراة فی ذلك الهیکل المخصوص
وغیر متعارف وهو الذي له تلك الجراة لکنها لیس فی ذلك الهیکل لکن المتبادر
من الوضع ما یکون بدون التاویل فان قلت اذا اعتبر فی تعریف الحقیقی ان یکون
الوضع فیه بحیث یدل اللفظ بنفسه علی المعنی لزم ان لا تکون الحروف حقیقة
فی معانیها لانها لا تدل علی المعانی بنفسها قلت قد عرفت ان کون الکلمة حقیقة
عبارة ان لا تکون مفتقرة فی الدلالة علی المعنی الموضوع له الی القرینة والقرینة
عبارة عن امر مانع عن ارادة المعنی الاصلی والحروف انما تفتقر فی الدلالة الی
المتعلقات دون القرائن کما هو ظاهر ان قلت یلزم علی تعریفك الحقیقة ان لا
یکون اللفظ المشترك حقیقة في معانیه فانها تحتاج فی الدلالة علی کل من معانیه
الی القرینة قلت لا یلزم ذلك لانك اذا استعملت المشترك فی احد من معانیه
یصدق علیه انه استعمل فی ما عین له بحیث لا یفتقر بحسب ذلك التعیین

فی الدلالة الی امر اخر من القرائن وانما جاء الاشتباه وعدم فهم المخاطب لمعنی
المراد للمتکلم بحسب تعدد الوضع فان قلت انا نرید الافصاح والتوضیح ازید من
ذلك فانا لا نفرق بین رایت عینا جاریة ورایت اسدا یرمی بین کونهما محتاجین
فی الدلالة علی المعنی المراد الی قامة قرینة کلمة جاریة وکلمة یرمي قلت الفرق ظاهر
فانك لو لم ترد کلمة یرمي واقتصرت علی رایت اسدا ما فهمت ولا سبق الی ذهنك
الا الحیوان المفترس بخلاف ما لو اقتصرت علی رایت عینا بدون ذکر جاریة فانك
ما کنت نفهم معنی اخر ولیس ذلك الا بسبب ان وضع الاسد لم یکن للرجل
الشجاع بخلاف العین فان هنا تعدد الوضع اوجب تکافؤ فی الاحتمال وبوجه
اخر المراد من الوضع فی تعریف الحقیقة هو التعیین بحیث لو لم یمنع مانع لسبق
الی الذهن ما عین له اللفظ من تعدد الوضع او القرینة الصارفة ففی الحقیقة
فقدان هذه القرینة شرط فی الدلالة سواء کان اللفظ مشترکا او لم یکن وفی المجاز
بالعکس ففیهما بون بعید وبوجه اخر القرینة فی المشترك انما هی لاجل عدم
مزاحمة الغیر للمعنی المراد اما اصل فهمه فهو حاصل من الطلاق اللفظ
فانك اذا اطلقت القرء تبادر الی ذهن المخاطب الطهر والحیض معا فاذا اقمت
قرینة علی ارادة احدهما زالت مزاحمة الاخر بخلاف القرینة فی المجاز فانك
لو اطلقت اسدا ما حصل فی ذهنك بهذا الاطلاق الرجل الشجاع اصلا فاذا
اقمت قرینة دالة علیه یحصل بذلك ما لم یکن حاصلا قبل القرینة فلیکن المراد
من دلالة لفظ الحقیقة بنفسه عدم افتقاره الی مثل هذه القرینة وقد اختار
السکاکي فی ذلك المقام مذهبا غریبا والعلامة التفتازاني ذکر کلامه في شرح تلخیص
المفتاح ثم حرره علی وجه اندفع بزعمه ما اورد الخطیب صاحب التلخیص علی السکاکي خوفا للتطویل
وعدم ترتب کثیر فائدة ترکنا ذکره ثم اعلم ان السکاکي زعم ان الکنایة من اقسام الحقیقة حیث قال

الحقیقة في المفرد

والكناية يشتركان في كونهما حقيقتين ويفترقان في التصريح وعدمه والحال
انها مفتقرة الى القرينة فان التفتازاني صرح بذلك حيث قال ان دلالة
الكناية على لازم المعنى الموضوع له ليست بنفسه بل بواسطة القرينة
قلت القرينة في الكناية انما هي لاجل ارادة المعنى اللازم لا على ارادة المعنى
الموضوع له الذي اللفظ باعتباره حقيقة فان اللفظ يدل عليه بنفسه ومن
هنا يتبين الفرق بين الكناية والمجاز وكذا بينها وبين الحقايق الاخر فان في المجاز
لابد من القرينة المانعة عن ارادة المعنى الحقيقي والدالة على تعيين المعنى المجازي
بخلاف الكناية فانه لابد فيها ان لا يكون قرينة مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي
اما الحقائق الاخر فلا يحتاج فيها الى قرينة اصلا وعلى ذا نقول في كون الكناية
من اقسام الحقيقة كلام ولذلك قال التفتازاني في شرح التلخيص مشيرا الى مذهب
السكاكي ان هذا غير صحيح لان الكناية لم يستعمل في الموضوع له بل انما استعمل
في لازم الموضوع له مع جواز ارادة الملزوم ومجرد جواز ارادة الملزوم لا يوجب كون
اللفظ مستعملا فيه انتهى ولكنه قال في التلويح ما يدل على موافقته لمذهب
السكاكي فانه قال في مبحث المجاز فان قيل تعريف المجاز شامل للكناية فلابد
من اشتراط قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له احترازا عنها قلنا سيجيء ان الكناية
مستعملة في المعنى الموضوع له لكن لا لذاته بل لينتقل منه الى ملزومه وان
الاستعمال في غير الموضوع له ينافي ارادة الموضوع له انتهى وسيجيء بعد ذلك
من الكلام ما يتعلق بذلك المقام اما من توهم ان اصطلاح اهل الاصول
في المجاز غير اصطلاح اهل المعاني والبيان فيه وان المجاز بحسب اصطلاح اهل
الاصول شامل للكناية عند ارباب المعاني فالشاهد على قوله لا يكاد يوجد في
مصنفاتهم بل كلام التفتازاني المذكور انفا وكلام غيره من علماء الفن شاهد

على خلاف ذلك نعم في الكناية لهم اصطلاح اخر مغاير لاصطلاح ارباب المعاني وسيجيء
اما المجاز فهو مفرد ومركب اما المفرد فقال اهل الاصول على ما في العضدي انه
اللفظ المستعمل في غير وضع اول على وجه يصح وعلى ما في تهذيب العلامة انه
اللفظ المستعمل في غير ما وضع له لاجل مناسبته لما وضع له وعلى ما عرفه
ارباب المعاني فهو الكلمة المستعملة في غير ما وضعت له في اصطلاح به
التخاطب على وجه يصح مع قرينة عدم جواز ارادته وقد عرفت فائدة قيد المستعملة
في تعريف الحقيقة وبقولنا في غير ما وضعت له خرجت الحقيقة باصنافها وقولنا
في اصطلاح التخاطب دخل مجاز استعمل فيما وضع له لكن في غير اصطلاح به
التخاطب كاستعمال المتشرعة من حيث كونهم كذلك للصلوة في معنى الدعاء
وبقولنا يصح خرج الغلط وبقولنا مع قرينة عدم جواز ارادته خرجت الكناية
فان القرينة في الكناية لا يمنع عن جواز ارادة المعنى الموضوع له وما اكتفينا
بقولنا مع قرينة عدم ارادته بدون اضافة كلمة الجواز كما فعله صاحب التلخيص
لان في الكناية ايضا قرينة عدم ارادته لانك عرفت ان المراد فيها لازم المعنى
الموضوع له لا المعنى الموضوع له لا بالانفراد ولا مع اللازم نعم يجوز ارادة المعنى الموضوع
له وجواز الارادة غير الارادة كما عرفت وكل من الحقيقة والمجاز لغوي كاسد للسبع
والرجل الشجاع وشرعي كصلوة للدعاء والعبادة وعرفي خاص كفعل لصيغة الفعل
والحدث وعرفي عام كدابة لذي الاربع والانسان اما المجاز المركب فهو اللفظ المستعمل
فيما شبه بمعناه الاصلي تشبيه التمثيل والمراد بهذا التشبيه ان يشبه احد الصورتين
المنتزعتين من متعدد بالاخرى ثم تدعى ان الصورة المشبهة من جنس الصورة
المشبهة بها فيطلق على الصورة المشبهة اللفظ الدال بالمطابقة على الصورة
المشبهة بها كما يقال للمتردد في الامر اني اراك تقدم رجلا وتؤخر اخرى فصل

في وجود الحقيقة اللغوية لا شك ان هنا الفاظا وضعت لمعان في اللغة واستعملت
فيها وذلك هو الحقيقة اللغوية وايضا تلك اللغات المستعملة لا تخلو من انها
اما موضوعة لتلك المعاني المستعملة فيها او لا على الاول ثبت المطلوب وعلى الثاني
يلزم ان تكون موضوعة لمعان اخر فهي اما مستعملة فيها او لا على تقدير الاستعمال
يثبت المطلوب وعلى تقدير عدم الاستعمال مع وضع كل واحد من تلك اللغات الكثيرة
لمعان كثيرة يلزم العبث وهو محال ان كان الواضع هو الله تعالى ومستبعد ان كان
هو الخلق **فصل** في وجود الحقيقة العرفية والمراد بها الكلمة التي انتقلت عن
موضوعها اللغوي الى غيره بعرف الاستعمال اما وجود العام وهو الذي لا يختص
بقوم دون قوم من اهل علم او صناعة فانا نعلم ان هنا الفاظا موضوعة في اللغة
لمعان ثم استعملت في العرف في غير تلك المعاني لمناسبتها لها واشتهرت
بحيث لا يتبادر منها عند التجرد عن القرينة الا تلك المعاني ولا نعني بالحقيقة
العرفية الا ذلك والحقيقة العرفية منحصرة في امرين احدهما ان يشتهر اللفظ
في المعنى المجازي حتى تصير الحقيقة غريبة مستنكرة لا يفهم بدون القرينة وهذا
لا يكون الا بعلاقة بين المعنى العرفي واللغوي معتبرة لصحة المجاز وهي امور عديدة
ستعرفها ان شاء الله تعالى ومن جملة تلك الحقائق العرفية المراد به الموضوعة للمحل
الحامل للماء المنقولة الى المزادة التي هي وعاء الماء والغايط الموضوع في اللغة
للمكان المطمئن من الارض المنقول الى الحديث وثانيهما تخصيص الاسم ببعض
افراد مسماه اللغوي كالدابة فانها موضوعة في اللغة لكل ما يدب ثم اختصت
ببعض البهائم وكذا القارورة والخابية لكل ما يستقر فيه الشيء ويخبأ فيه ثم
خصصنا بالآنيتين مخصوصتين اما وجود العرف الخاص فهو ايضا كذلك
فانا نشاهد ان لكل طائفة من العلماء من الاصطلاحات المخصوصة

كالفاعل عند النحاة والذكر عند الفقهاء والجوهر والعرض عند الحكماء والمتكلمين
وكذا الدور والتسلسل والموضوع والمحمول عند المنطقيين **فصل** في وجود الحقيقة
الشرعية والاختلاف الواقع فيها فنقول لا شك في وجود الفاظ استعملها العرب
وجرت في الفاظ الشرع على انحاء لم يقصد في اللغة على نحو ذلك النحو كالصلوة فانها
في اللغة الدعاء ونحو ذلك الزكوة في اللغة للنمو والحج في اللغة للقصد والعمرة للزيارة
ثم استعملها الشارع في عبادات مخصوصة ولذلك قيل ان الحقيقة الشرعية
عبارة عن اللفظ الذي نقله الشارع عن موضوعه اللغوي الى معنى اخر بحيث اذا
اطلقه مجردا عن القرائن فهم من يتكلم على اصطلاحه ذلك المعنى المنقول
اليه اما على ما عرفه فخر الدين الرازي من انها اللفظ الذي استفيد من الشرع
وضعه للمعنى سواء كان اللفظ والمعنى مجهولين عند اهل اللغة او معلومين
لكنهم لم يضعوا هذا لذلك او احدهما معلوما والاخر مجهولا فيكون الحقيقة
الشرعية اعم من الاولى والنزاع في الحقيقة انما هو بالمعنى الاول فمنعها
القاضي ابو بكر مطلقا واثبتها المعتزلة مطلقا ثم قسم المعتزلة والخوارج وبعض
الفقهاء الاسماء الشرعية الى ما اجريت على الافعال كالصلوة والصوم والزكوة
وغيرها والى ما اجريت على الفاعلين كالمومن والفاسق والكافر وسموا الاخير
بالدينية فرقا بينها وبين الاول ولما كانت المعاني التي ارادها الشارع من تلك
الالفاظ مشتملة على المعاني التي وضعها اهل اللغة لها احتمل ان يكون الشارع
انما اطلق تلك الالفاظ على تلك المعاني لاجل اشتمالها على معانيها اللغوية فتكون
حينئذ مجازات من الحقائق اللغوية من باب اطلاق اسم الجزء على الكل
واحتمل ان يكون الشارع وضع تلك الالفاظ ابتداء بازاء تلك المعاني الشاملة
لاجل مناسبتها اللغوية او اكثر استعمالها بحيث هجرت المعاني اللغوية واستغنت

تلك الالفاظ في افادتها تلك المعاني الشاملة عن القرائن والاحتمال الثالث
ان يكون اطلاق تلك الالفاظ على تلك الاجزاء التي هي المعاني اللغوية لتلك
الالفاظ كاطلاق الجدار على الجدار الذي اشتمل عليه الدار او اطلاق الحيوان
على الحيوان الذي اشتمل عليه الانسان فيكون حقائق لغوية كما كانت قبل ذلك
وهذا هو الذي نسب الى القاضي ابي بكر وفي تلك النسبة كلام كما هو مشروح
في شرح المنهاج والاحتمال الرابع ان لا يكون هذا ولا ذاك بل اطلقها على تلك المعاني
بدون ملاحظة العلاقة على سبيل الارتجال وهذا بعيد غاية البعد اذ لو كان
كذلك لم يطرد ويلزم ان لا تكون عربية فان الواضع ولو كان عربيا لو وضع بعض
تلك اللغات لمعنى غريب بدون مراعاة العلاقة لم يعد من العربي والحق
هو الاحتمال الثاني اعني انها حقايق شرعية ومجازات لغوية وهو المعتمد لدينا
انه كما لا يتبادر في كلام الشارع من الكتاب والسنة الا المعاني اللغوية من الالفاظ
المستعملة فيها عند التجرد عن القرائن مثلا يتبادر من الحمد لله رب العالمين
المعاني التي اعتبرها اهل اللغة بدون شائبة شبهة وريب كذا لا يتبادر من
الصلوة مثلا في قوله تعالى اقيموا الصلوة ومن الزكوة مثلا في قوله تعالى واتوا الزكوة
الا المعاني التي هي مصطلح المتشرعين بلا تفاوت في ذلك وكما لا يقبل الاول للتشكيك
بانه يجوز ان يكون للكلمات الاول معان غير المعاني المتبادرة منها ثم نقلت تلك
الالفاظ منها الى المتبادرة في زماننا هذا كذا لا يقبل التشكيك هنا بانه يجوز ان يكون
الصلوة مثلا في زمان الشارع مستعملة في معنى الدعاء وانما كانت الاركان
منها مفهومة بمساعدة القرائن ثم اذا صارت منقولة واشتهرت في زمان
المتشرعة في الاركان المخصوصة حتى صارت حقيقة فيها لاجل ذلك تبادر منها
الاركان المعهودة ولو كانت مستعملة في الكتاب والسنة كيف ونحن نفرق بين

الصلوة والزكوة وبين السنة والكراهة اذا استعملها الشارع كما هو واقع في كثير
من مواضع الكتاب والسنة في تبادر المعاني الشرعية عن الاولين دون الاخيرين
فلو كان منشأ التبادر هو كونها حقايق عند المتشرعين لم يتأت الفرق وايضا لو
كان بناء التبادر على الالف بمصطلح زمانه او فنه ينبغي ان لا يتبادر للنحوي من الفعل
والفاعل اذا استعمل الفلسفي والمتكلم في الكتب الفلسفية او الكلامية الا ما هو
مصطلح عند النحوي وكذا بالعكس فسقط من هنا ما قال بعض المعاصرين من ان
الاستدلال بالتبادر من الغرابة بحيث لا يحتاج الى البيان اذ من الظاهر ان
المعتبر من التبادر هو تبادر المعنى من اللفظ عند المتحاورين بذلك اللفظ فاذا
سمع النحوي مثلا لفظا من الفعل اللغوي وتبادر الى ذهنه ما دل على معنى في نفسه
مقترن باحد الازمنة الثلثة لا يلزم منه كونه حقيقة فيه عند اللغوي ايضا انتهى
اذ ليس مطلوب المستدل ما فهمه ذلك المعاصر بل مقصوده انه لا يتبادر
الى ذهن النحوي من الفعل المستعمل على لسان اللغوي في محاوراتهم الا المعنى
اللغوي فيكون دليلا على ان الفعل عند اللغوي موضوع لذلك فكذا اذا تبادر
الى ذهاننا سواء كنا من المتشرعين ام من اللغويين او لم نكن بل لو فرضنا
ان السامع من المشركين او النصارى بشرط كونه من اهل العربية تلك الاركان
المخصوصة من الصلوة المستعملة في الكتاب والسنة ينبغي ان لا يرتاب بعد
ذلك في كون الصلوة حقيقة في الاركان المخصوصة وكذا الزكوة ونحوها في
معانيها الشرعية وايضا العقل يستبعد كل الاستبعاد ان الشارع مع كونه حكيما
في غاية الحكمة افعاله كلها محكمة متقنة على غاية الصواب اذا كلف العباد
بافعال مخصوصة ذوي اجزاء وشرايط الى يوم القيامة كونهم من اهالي البلاد
البعيدة كالصين والاندلس واقاصي بلاد الفرنج والترك مثلا وكون تلك

الافعال مكررة في يوم او سنة او نحو ذلك مفتقرة الى التعليم والتعلم بالمشافهة
والكتابة ومع هذا الا يضع لتلك الافعال اسامي مخصوصة يستعملها عند التقسيم
والتفهيم بالتقرير او التحرير تسهيلا للامر وتبيينا للمرام وتتميما للمقصود ويجعل بناء
كل ذلك على اقامة القرائن بحيث لولاها الفهم خلاف ما هو مراده مع كونه عالما
بان تلك القراين بمرور الايام والازمان وبعد المسافات تفوت وتزول كلها او جلها
فهذا مما لا يرضى به عاقل كيف وغيره ممن له ادنى عقل وفهم من اهل الحرف
الخسيسة كالنجار والحداد لا يغفلون عن امثال ذلك ويصطلحون لكل من
ادوات هم وافعالهم المفتقر الى التعبير عنها في كثير من الاوقات في تبيين مرامهم
وتمشية حوائجهم على اسامي مخصوصة فكيف من هو العقل الكل وهو خالق
الكل نعم الحكم بكون كل لفظ مستعمل في كلام الشارع او الائمة عليهم السلام
لمعان مخصوصة مغايرة للغة حتى الوجوب والكراهة والطهارة مثلا حقيقة
شرعية عسير جدا فالحزم والاحتياط ان الفحص والتتبع اذا حكم بكون اللفظ
المتنازع فيه حقيقة شرعية او في لسان اهل الشرع من الائمة المعصومين
عليهم السلام يحكم بترتب الثمرة المترتبة على كون اللفظ حقيقة شرعية على
ذلك اللفظ والا فلا واحتج القاضي على مختاره بان القران مشتمل على هذه
الالفاظ فلو كان المراد منها غير المعاني اللغوية يلزم ان لا يكون القران عربيا
والتالي باطل فالمقدم مثله والجواب ان الحقايق الشرعية مجازات لغوية
والمجازات اللغوية لا تخرج الالفاظ عن كونها عربية مع ان كون القران بجميع
الفاظه عربيا محل ابحاث وايضا احتج بان الشارع لو نقلها لوجب عليه ان يعرف
الامة ذلك ولو عرفهم لنقل الينا لانا متعبدون مثلهم والنقل اما تواترا واحاد
والاحاد ليس حجة ولا تواتر قلنا التفهيم قد يكون بالتكرير واقامة القرائن كما للاطفال

وهذا النحو من التفهيم قد وصل الينا والا لم يتبادر تلك المعاني من تلك الالفاظ
والذي يبطل مذهب القاضي مضافا الى ما مر امور الاول منها الايمان في اللغة
هو التصديق وفي الشرع فعل الواجبات لقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله
مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلوة ويؤتوا الزكوة وذلك دين القيمة فان
المشار اليه هو المجموع والدين الاسلام لقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام
والاسلام هو الايمان اذ لو غايره لم يكن مقبولا لقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام
دينا فلن يقبل منه فبطل ما زعم القاضي ان اطلاق تلك الالفاظ على المعاني
اللغوية وفيه تامل ومنها قوله تعالى وما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون
فان حمل الايمان على المعنى اللغوي لا يمكن مع الشرك ومنها ان المصلي
اذا لم يكن داعيا ولا مقتديا كالاخرس المنفرد يلزم ان لا يكون مصليا لعدم
وجود الدعاء في صلوته هذا والحال انه مصل شرعا هكذا في النهاية وغيره
وفيه نظر فان هذا الاشكال ليس بمختص بالقاضي ابي بكر بل يلزم ذلك كل
من ينكر الحقيقة الشرعية فان حاصل مذهبه ان الشارع انما اطلق
الصلوة مثلا على الصلوة المتعارفة لاجل اشتمالها على الدعاء وصلوة
الاخرس غير مشتملة عليه بل يلزم ذلك على من يقول بالحقيقة الشرعية
ايضا فان مآل قول هذا القائل هو النقل ولا بد في النقل من المناسبة بين
المعنى المنقول منه واليه وهي ليست الا اشتمالها على الدعاء وهذا في صلوة
الاخرس مفقود وايضا العبرة للمعاني دون الالفاظ فاذا فرضنا ان الاخرس
انما كلف بالاتيان بالافعال المخصوصة المتمكن على صدورها مكان الصلوة
المشتملة على القراءة والاذكار وقد اتى بها صار ممتثلا بري الذمة سواء كانت
تلك الافعال صلوة بحسب الاصطلاح او لم تكن واذا عرفت ذلك فههنا مقامات

لابد لنا من التنبيه عليها المقام الاول ان كل واحد من المكلفين يعرف
من نفسه ان هنا عبادات مخصوصة ذوات اجزاء وشرائط قد كلفنا الله
تعالى بها كالصلوة والصوم مثلا سواء كانت تلك العبادات مسماة باسامي
مخصوصة او لم يكن لها اسامي اصلا وهكذا حال المعاملات وصحتها وهذا
من ضروريات الدين والمذهب ولا يخالفنا في ذلك القاضي ولا غيره اذا عرفت
ذلك فاعلم انه لا اشكال في جواز اجراء اصل العدم في نفس اجزاء العبادات
اذا وقع الاختلاف بين كونه جزءا وعدم كونه كذلك كما لا اشكال في اجرايه
في نفس الاحكام والمعاملات والظاهر انه لا خلاف فيه كما شهد بذلك بعض
المعاصرين ولاجل ذلك قد شاع وذاع فيما بينهم التمسك بذلك الاصل
في نفي جزئية شيء قد وقع الاختلاف فيه او لم نقم حجة على كونه كذلك وتحقيق
المقام وتنقيح المرام ان قطع تلك المرحلة يمكن بوجهين الاول بتقدم معرفة المسمى
على الاسم والثاني بتقدم معرفة الاسم على المسمى اما الاول فصورته ان الصبي
مثلا اذا بلغ في بلد من بلاد الاسلام او راهق حصل له نوع عقل وتميز فراى
والديه واقاربه من المسلمين انهم ياتون في كل وقت من الاوقات الخمس
بافعال مخصوصة على وجه مخصوص ويحكمون بوجوب اكثرها ويخبرون
بان الشارع اوجب هذه الافعال في هذه الاوقات على كل مكلف وندب
قليلا منها وجعل لها شروطا وتوابع فلما عرف المراهق ذلك شرع في تحقيق ما
اوجبه الشارع منها فكل ما ثبت عنده بالحجج الشرعية وجوبه التزم على نفسه
الاتيان به وكل ما لم يقم عنده كوجوب قراءة سورة مثلا دليل على وجوبه
تمسك باصل البراءة واصل العدم وقد يفرض انه لم يعرف بعد ان اسم مجموع
تلك الافعال ماذا بل لا تدري انه هل له اسم ام لا ولا شك ان هذا النحو من

الاستدلال من هذا المراهق صحيح عند كل من تكلم في الاصول ولا مجال لاحد
من ذلك العدول ومثال ذلك في الاعيان انا نفرض ان زيدا جاء عند عمرو
وكان لعمرو عبد حاضر عنده فراى زيدا شخصه وعرف خلته وهو لم يعرف
بعد ان اسمه زيد ثم امره مولاه باكرامه فهو اطاع مولاه واكرمه مع انه لا يعرف
اسمه ولا نسبه وهذا امر ممكن لا عسر فيه وانما قلنا بصحة جريان اصل العدم
هنا لانه في الحقيقة تمسك باصل البراءة على عدم وجوب قراءة السورة
وجريان الاصل على نفي الاحكام مما هو من المسلمات والخصم انما منع عن
جريان الاصل هنا لانه توهم انه من قبيل اجراء الاصل على نفي جزئية شيء
لحقيقة ما هو مركب كما سيظهر اما الثاني فصورته ان ذلك المراهق نظر في الكتاب
العزيز او كتاب الحديث فوجد فيه ان الصلوة قد اوجبها الله تعالى على المكلفين
وهو لم يعرف بعد حقيقة الصلوة وهو ممن لم يحصل في ذهنه مفهوم ذلك
اللفظ فاراد تحصيل معرفة ذلك المفهوم انما يكون من قبيل تحصيل التصورات
وهي لا تحصل الا من قبل المعرفات والحدود ومعلوم ان التحديد والتعريف من
التوقيفيات سواء كان التعريف لفظيا او حقيقيا فاحتاج في ادراك معنى ذلك
اللفظ الى توقيف الشارع المستعمل ذلك اللفظ في المعنى المعهود سواء كان ذلك
الاستعمال على سبيل الحقيقة والنقل وعلى سبيل المجاز ولا يمكن حينئذ التمسك بجريان
اصل العدم في نفي جزئية شيء لماهية ما اراد الشارع من ذلك اللفظ فان الكلمات
سواء كانت لغوية او اصطلاحية اذا كانت معانيها مركبة من الاجزاء ذهنية
او خارجية اذا اطلقت لا بد في تحصيل معانيها وفهم مفاهيمها من النص من
اهل اللغة والاصطلاح على تلك المعاني على الوجه الذي يحصل العلم بالاجزاء بحذافيرها ضرورة انه لو لم يحصل جزء من اجزاء المفهوم في الذهن لم يحصل فيه ذلك المفهوم

لانتفاء الكل بانتفاء جزئه مثلا لولا نص اهل اللغة ان الدار عبارة عن مجموع
الجدرات والسقف والسرير عبارة عن خشبات مع هيئة مخصوصة لم يمكن
لنا تحصيل معنى كل واحد منهما بمجرد العقل وهكذا معنى الكلمة والكلام ونحو
ذلك من الاصطلاحيات ولا يجدي هنا ان يقال بمجرد عدم وصول النص
على اعتبار جزئية جزء من الاجزاء ان الاصل عدم كون ذلك الشيء جزء
لان تلك الامور كلها من التوقيفيات فلا بد فيها من التوقف من قبل له من
عهدة ذلك على مجموع ما اعتبر فيه ومثال ذلك ان المولى اذا قال لعبده
اكرم زيدا وهو لا يعرف زيدا فلا بد له ان يستفسر عن حال من هو مسمى بزيد
ويستكشف شخصه ممن له وقوف على ذلك ومعرفة به حتى يتاتى له الامتثال
واذا عرفت هذين الوجهين واعترف على تفاوت المقامين فظني ان من سبق
الى ذهنه الوجه الثاني من الوجهين وسلك هذا المسلك قال انه لا بد في معرفة
العبادات من التوقيف ولا يجرى فيها اجراء اصل العدم لانه من قبيل تحصيل
المعرفة بمعنى اللغات والاصطلاحات بخلاف الاحكام فانها كونها توقيفية
تقبل اجراء هذا الاصل واذا اورد عليه انه لو لم يجز اجراء هذا الاصل لما غفلت
الفقهاء عن ذلك اجاب بما لا يرتضى به اهل الانصاف من انه لو تصفحت كلام
القوم وحصل لك الاستيناس بطريقتهم عرفت ان استنادهم اليه في نفي
جزئية الاجزاء ليس استنادا حقيقيا بل اما من قبيل الجدل والمعارضة او من
قبيل التائيد وكذا كل من تراه يتمسك به يتمسك ايضا بما ينافيه اعني استصحاب
شغل الذمة في مقام اثبات الاجزاء او الشروط هذا مع انهم مصرحون دائما
بعدم جريان الاصل في اللغات والاصطلاحات وكونها توقيفية فكيف لم يستمر
وا على هذه القاعدة في كلام الشارع واصطلاحه فهذا من اقوى الشواهد

على كون بنائهم على التاييد والجدل وهذا دابهم ولذا ترى يستندون الى
الاعتبارات الطبية من القياس والاستحسان وغيرهما مرارا مع ان عدم
حجيتها من ضروريات مذهبهم انتهى ومن نهج المنهج الاول والهم بالقسم الاول
قال ان الظاهر انه لا اشكال في جواز اجراء اصل العدم في ماهية العبادات
كنفس الاحكام والمعاملات بل الظاهر انه لا خلاف فيه كما يظهر من كلمات
الاوايل والاواخر ولم نقف على تصريح بخلافه في كلام الفقهاء واما ما تراه
في كثير من كلماتهم من التمسك بالاحتياط واستصحاب شغل الذمة فهو
اما مبني على مسئلة الاحتياط والقول بوجوبه وستعرف ضعفه او تاييد
الدليل به فلا حظ له الا الانتصار وقد يتمسك بالاجماع وطريقة الاحتياط
في اثبات اصل الحكم واستدلالهم بالاصل في ماهية العبادات فهو فوق
حد الاحصاء وكيف كان فالمتبع هو الدليل ولا ينبغي التوحش مع الانفراد
اذا وافقنا الدليل فكيف وجل الاصحاب ان لم نقل كلهم متفقون على عدم
الفرق فمن يعمل بالاصل لا يفرق بين العبادات وغيرها انتهى محصل ما اردنا
ذكره من قول هذا القايل هكذا ينبغي تنقيح المرام وتهذيب المقام ثم اعلم ان سلوك
المنهج الاول احسن واقرب من الصواب لانك عرفت من عدم امكان اجراء
اصل العدم على الطريق الثاني في اصل اشتغال الذمة بنسبة كل جزء جزء
من الصلوة مثلا حتى قراءة سورة لم يثبت لان الكلام في اصل كونها جزء فكيف
يثبت اشتغال الذمة بها حتى يقال ان البراءة اليقينية لا تحصل بدونها فلا يزداد
صاحبه في باب وجوب قراءة سورة الا التحير العدم امكان اجراء اصل العدم حتى
يمكن له نفي وجوبها ولا يمكن اثبات اشتغال الذمة بها حتى يتاتى له الحكم بوجوبها
بخلاف المنهج الاول المقام الثاني ان جمعا من يزعم ان اجراء اصل العدم في المعاملات

ظرا عند الكل وفي العبادات على مذهب القاضي محلا اعتبار عليه
بخلاف العبادات عند غيره ومنهم بعض الاساتذة فانه
قال رحمة الله عليه ما حاصله ان الموضوع الذي يكون
من قبيل العبادات كلفظ الصوم والصلوة توقيفي مثل الاحكام بلا خلاف الا
من الباقلاني على ما ينسب اليه بخلاف ساير المعاملات فان الوضع اللغوي
فيها معلوم وبغير الاستعمال الشرعي غير معلوم فينتفي بالاصل ويحمل
على المعاني الاصلية لكون الاصل في الاستعمال الحقيقة فان ثبت شيء
من الخارج يجعل شرطا خارجا عن الماهية وان لم يثبت وكان مشكوكا
يجري فيه اصل البراءة عما سوى المعنى الاصلي هكذا حال العبادات عند
الباقلاني ولا يمكن هذا في العبادات عندنا لاشتغال الذمة فيها بامر غير
معلوم فيقتصر على البيان ومع عدمه يلزم الاتيان بكل ما يحتمل دخوله
فيها لاستدعاء شغل الذمة الثابت يقينا براءتها كذلك انتهى وفيه او لا ان نفي
وجود الحقيقة الشرعية في المعاملات راسا مما يابى عنه ظاهر كلام الفقهاء
فانهم كثيرا ما صرحوا في باب اكثر العقود انها لغة كذا وشرعا كذا وقد صرح
بذلك الشهيد حيث قال في القواعد الماهيات الجعلية كالصلوة والصوم
وساير العقود لا يطلق على الفاسد الا الحج لوجوب المضي فيه فلو حلف على ترك
الصلوة او الصوم اكتفى بمسمى الصحة وهو الدخول فيهما فلو افسدها بعد ذلك
لم يزل الحنث ويحتمل عدمه لانها لا تسمى صلوة شرعا ولا صوما مع الفساد
وقال الشهيد الثاني عقد البيع وغيره من العقود حقيقة في الصحيح مجاز في
الفاسد لوجود خواص الحقيقة والمجاز فيهما كمبادرة المعنى الى ذهن السامع
عند اطلاق قولهم باع فلان داره وغيره وقال المحقق في الشرائع في كتاب

الايمان اطلاق العقد ينصرف الى العقد الصحيح دون الفاسد الى اخره وثانيا ان الباقلاني
انما ينكر اطلاق لفظ الصلوة مثلا على الماهية المركبة المحدثة لكنه يقول بان
هنا ماهية مركبة محدثة امر الله تعالى المكلفين بالاتيان بها وجعل لها شرايط
وموانع لا بد للمكلف من مراعاتها ويقول ايضا ان ادراك هذه الماهية لا يكون
الا بتوقيف الشارع وهكذا حال المعاملات عند الكل لان اطلاق الفاظها عليها
وان كان بحسب اللغة على ما قلتم لكن لا شبهة ان الشارع اعتبر لها شروطا
وموانع لا تصل العقل اليها بدون توقيف الشارع فلو جاز جريان الاصل هنا جاز
في العبادات ايضا كما اومانا سابقا فلا تغفل وقال في موضع اخر فحينئذ يكون
العبادات متوقفة على البيان الشرعي نظرا الى عدم العلم بمعناها كالمجمل المشترك
يتوقف فهمه على المبين لعدم تعين معناه بخلاف ما في ساير الالفاظ فان الوضع
الاصل اللغوي فيها معلوم وتغير الاستعمال الشرعي غير معلوم فحينئذ تحمل على
المعاني الاصلية لكون الاصل في الاستعمال الحقيقة فماهية اللفظ المستعمل
في كلام الشارع هي المعنى اللغوي فان ثبت شيء من الخارج يجعل شرطا خارجا
عن الماهية وان لم يثبت وكان مشكوكا فيه تجري اصالة البراءة عما سوى المعنى
الاصلي فيها ولا يمكن هذا النحو من الاستدلال في العبادات لاشتغال الذمة فيها
بامر غير معلوم فيقتصر على البيان ومع عدمه يلزم الاتيان لكل ما يحتمل دخوله
فيها لاستدعاء شغل الذمة الثابت يقينا براءتها كذلك وقال في موضع اخر
قد عرفت كون ماهيات العبادات توقيفية والثابت من بيان الشارع بحيث فيها ليس
الا كون هذا الشيء جزءا وذاك شرطا واما كونها هذه الاجزاء خاصة فلا الا بالنسبة
قليلا منها بل ليس في البيانات الشرعية لفظ الجزء والشرط بل الامر بها فيها مع
انه لا نص جامعا لجميع ما يعتبر فيها فربما كان جزء اخر يشتمل عليه نص

اخر لم نطلع عليه وعرفت عدم جريان الاصل فيها الا على مذهب الباقلاني
اذ لم يمكن اثبات ماهيات الالفاظ بالاصل مع معارضته باستصحاب شغل الذمة
وكذا باصالة التقدم كونها العبادة المطلوبة فتعين الاثبات بالاجماع اي ما اجمع
على مطلوبيته شرعا اي ما وقع الاجماع على حصول المطلوب الشرعي في ضمنه
فما اختلف في شرطيته او جزئيته يجب الاتيان به لما مر انتهى قوله نظرا الى
عدم العلم بمعناها الى اخره لا ادرى ما الباعث له على هذا الخيال كيف لا يخطر بباله
ان كثيرا من اهل سواد العجم والهند وغير ذلك من الاقاليم ونسوان تلك
الاقاليم مع كونهم يصلون ويصومون لم يخطر ببالهم لفظ الصلوة والصوم
ولا يفهمون معانيهما ولا شك ان فعلهم الصلوة والصوم فرع ادراكهما
فلو كان ادراكهما وادراك غيرهما من العبادات موقوفا على ادراكهم
ان لفظ الصلوة مثلا موضوع في لسان الشارع لهذه الافعال لامتنع ادراك
واجباتها ومستحباتها والاتيان بها منهم والمشاهد خلاف ذلك كيف
ونحن نشاهد وقلدونا ايضا سابقا ان كل العبادات لاهل السوق
والنسوان الهندية والعجمية يكون ادراكها بدون توسط ادراك اساميها
وهو مدة العمر لا يعرفون اسم الصلوة والصوم بل اذا ارادوا التعبير عنها
يعبرون بما يتعارفون فيما بينهم فكيف يكون فهم ماهية العبادات من
قبيل المباحث اللغوية حتى يتم التقريب على الوجه الذي ذكره قوله فان ثبت
شيء من الخارج الى اخره لا يخفى عليك انه اذا ثبت لنا من الخارج ان الشارع
جعل للنكاح والطلاق اركانا وشرائط وموانع وكل هذا لا يعلم الا بتعليم
الشارع فحاله في ذلك الباب يكون حال ساير العبادات فباى معنى يصح
اجراء اصل البراءة في المعاملات يجري في العبادات ايضا غاية الامر ان هنا

فرقا بينهما من وجه اخر وهو انه اذا وقع الشك في جزئية شيء او شرطية بنسبة
واحد من المعاملات يمكن للنافي ان يقول ان اسم المعاملة كالنكاح والطلاق
يصدق بالمعنى اللغوي بدون اعتبار ذلك الشيء فلا يكون جزءا لها بخلاف
الصلوة مثلا فانه في صورة الشك والاختلاف في شيء من افعال الصلوة ليس
للنافي ان يقول ان اسم الصلوة يصدق بدون هذا الفعل فلا يكون جزءا لها
لانك عرفت ان واضع اسم الصلوة لماهية مخصوصة هو الشارع فمن اين علم
ان الشارع انما وضع لمجموع افعال هذا الجزء خارج منه لكن هذا الفرق
غير موثر فان للمثبت في النكاح والطلاق ان يقول لا شبهة ان النكاح الذي حرمه
الشارع في صورة واباحه في اخرى وهكذا الطلاق اعتبر فيه امورا وشرائط
فمن اين علم ان هذا الجزء لم يعتبر جزئيته او شرطيته وان صدق عليه بدون
هذا الجزء اسم النكاح او الطلاق بحسب اللغة فان يثبت المانع باصل العدم واصل
البراءة قلنا يمكن لنا اجراء هذا الاصل في العبادات ايضا كما عرفت قوله لاستدعاء
شغل الذمة الى اخره اشتغال الذمة في الجملة معلوم اما اشتغال الذمة
بهذا الجزء المختلف فيه فلم يثبت حتى يقتضي تحصيل يتقن البراءة منه قوله
فربما كان جزء اخر هذا الكلام بعينه جار في المعاملات ايضا فان اعتبار الشارع
في صحة المعاملات امورا داخلية او خارجية معلوم فربما كان الجزء المختلف فيه
او الشرط قد اعتبره الشارع لكن لا نعلمه ولو كان قد نص عليه ايضا لكن لم يصل النص
الينا فلا بد من اعتبار هذا المختلف تحصيلا ليتقن البراءة وهو لا يمكن الا باعتبار
جميع ما وقع الاختلاف فيه حتى يحصل اليقين بصحة تلك المعاملة عند الكل
بالاجماع المقام الثالث انه قد لاح مما سبق ان مسلك هذا القائل هو ان كل
عبادة لا بد في الاتيان بها من الاتيان بكل ما يصلح ان يعتبر فيها شطرا او شرطا سواء

كان اعتباره بالنص او الاجماع او كان مما اختلف فيه لان العلم بكون العبادة
صحيحة بالاجماع و بالاتفاق لا يحصل بدون ذلك وتحصيل هذا النحو من العلم
مما لابد منه تحصيلا لليقين بالبراءة ثم قال وقد يحصل العلم بالاجماع على
عدم اعتبار فعل مخصوص مختلف فيه في الصلوة مثلا بتسليم المخالف انه لو لم
يتم دليله على جزئية هذا الفعل كان عدم الجزئية اجماعيا مثلا اذا وقع الاختلاف
في ان السورة في الصلوة واجبة ام لا فقيل بالوجوب وقيل بعدمه والقائل بالوجوب
اعترف بان الباعث على قوله به خصوص الدليل الفلاني وانه لو لم يكن كذلك
لقلت بعدم الوجوب ووافقت القائلين بعدمه فاذا راينا انه توهم منه واشتباه
وان دليله لا يدل على مطلوبه كان ذلك تسليما منه بالقول بعدم الوجوب
فلا يكون مخالفا في المسئلة فيكون اجماعا لكن الاسناد الى الاستناد واعترض عليه
بما حاصله ان مجرد زعم المبطل ان دليل مدعي جزئية السورة باطل وان المدعى
كانه معترف في المعنى بان الباعث له على الخلاف انما هو هذا الدليل
والدليل لما صار باطلا فكان الاجماع حصل على عدم اعتبار الجزئية لا يصير
المسئلة اجماعية لاحتمال خطأ المبطل نفسه في ابطال دليل المدعي وكون المدعى
حقا في الاستدلال بالجملة ما لم يعترف المدعي ببطلان دعواه لا ينعقد الاجماع
ولا يصح الحكم به كيف ولو تم لزم فقدان الخلافيات راسا اذ كل مسئلة خلافية
يدعي كل من طرفي الخلاف استناده فيما اختاره من الرأي الى الدليل الذى
اعتقده دليلا وانه لولاه لم يخالف والاخر يدعي بطلان دليله وعدم دلالته
على مدعاه فاللازم من ذلك استناد كل من الطرفين في صحة مختاره الى
الاجماع فيلزم حصول الاجماعين او الاجماعات المتناقضة في كل مسئلة
وهو بديهي الفساد انتهى لا يخفى عليك ظهور توجه هذا الاعتراض على

ظاهر عبارة هذا القائل ما لو كان غرضه ان المسئلة الخلافية اذا كانت بحيث
قد دل الدليل القطعي على احد الجانبين كانت المسئلة اجماعية لانه كان حقا معلوم
ان الاجماع عبارة عن اتفاق جماعة كان المعصوم داخلا فيه والمعصوم عليه
السلام لا يدخل الا في جماعة كان قولهم مقرونا بالبرهان القطعي فانه لا يزل
ولا يخطى قال الشيخ في العدة فان قيل فما قولكم اذا اختلفت الامامية في مسئلة
كيف تعلمون ان قول الامام داخل في جملة اقوال بعضها دون بعض قلنا
اذا اختلف الامامية في مسئلة نظرنا في تلك المسئلة فان كان عليها دلالة
يوجب العلم من كتاب او سنة مقطوع بها يدل على بعض اقوال المختلفين
قطعنا على ان قول المعصوم عليه السلام موافق لذلك القول ومطابق له
انتهى لكن اقامة الدليل القطعي في مثل وجوب قراءة السورة وعدمه بحيث
يكون القطع حاصلا بان كل من يقول بخلافه مخط عسر جدا المقام الرابع قد يزعم
انه يمكن تحديد ماهية العبادة بانه لا شبهة ان تلك الكلمة مثلا كلمة
الصلوة صارت حقيقة في لسان المتشرعين وهذا مما لا خلاف فيه فان قيل
كانت كذلك في زمن الشارع ايضا فيها والا فلا اقل من انها كانت تلك الكلمة
في المعنى المتعارف من المجازات الشايعة المتعارفة حتى وصلت النوبة الى
ان صارت جماعة الى انها حقيقة شرعية واذا اثبت ذلك فنقول كل ما اطلق
عليه لفظ الصلوة في زماننا هذا بحسب اصطلاح المتشرعين نحكم عليها انها
هي الصلوة المامور بها فكل فعل من افعال الصلوة بحيث لو فرضنا فقده انه
لم تكن الصلوة صادقة على ما بقي كان محكوما بكونه جزءا او كل ما لم يكن
كذلك كان خارجا وهذا الزعم ليس بشيء لان ما صدق عليه الصلوة
يختلف باختلاف اراء الفقهاء فكل من يرى ان قراءة السورة واجبة في الصلوة

لابدان يقول ان الصلوة التى ليست فيها السورة ليست بصلوة وكل من يكون
مزعومه عدم الوجوب لابد ان يقول بالعكس وايضا انا نرى انهم يطلقون
الصلوة على الصلوة التى لم يشتمل على جزء اتفاقي كما يقولون مثلا ان الصلوة
التي فات فيها ركن يبطل والتي لم يشتمل على الواجبات الاخر التى ليست
من الاركان وكان عدم الاشتمال بسبب نسيان المصلي لاتبطل بل ينبغى
التدارك بسجدة السهو ونحو ذلك فعلم من هنا ان النزاع والاختلاف في جزئية
الاجزاء بعينه النزاع في مصاديق الصلوة فلا يصلح احدهما ان يكون ميزانا
للاخر وقد يتوهم ان الصلوة ما دامت هي حاوية للاركان الخمسة يصدق عليها
الصلوة والفقهاء يطلقون لفظ الصلوة عليها فعلم من هنا ان تلك الاجزاء
هي المقومة لحقيقتها وهذا التوهم فاسد اما اولا فلان الاطلاق اعم من الحقيقة
وثانيا ان الاتفاق واقع على ان للصلوة اجزاء اخر غير الاركان وثالثا ما غرض
المتوهم من ذلك فان كان غرضه ان ... على الاركان كلما اعتبر فى الصلوة
من التشهد والسجدة والقراءة ليس ... اخلال في حقيقة الصلوة لكن لابد من
الاتيان به كالوضوء وطهارة الثوب مثلا فاذا اوقع الاختلاف بين شيء من افعال
الصلوة كقراءة سورة مثلا يجري فيه اصل العدم فهو خلاف ما هو معلوم
من المذهب وان كان مراده التفرقة بين الاركان وبين الاجزاء الاخر بان
الصلوة تنتفي بانتفاء الاركان كما ينتفى الانسان بانتفاء الرقبة بخلاف الاجزاء
الاخر فانها باقية مع عدم بقاء تلك الاجزاء كما يبقى الانسان مع عدم بقاء
الاصبع فهذا لايجدي نفعا لانه اذا اسلم ان اصل العدم لا يجري في باب نفي
الاجزاء اية اجزاء كانت لم يمكن للنافي جزئية السورة اجراء اصل العدم
ولم يفد التفرقة بين الاجزاء الركنية والغير الركنية على الوجه المزبور بوجه

على انك عرفت انهم يتسامحون فى الاطلاق ولا يستوحشون عن اطلاق الصلوة
على الصلوة التي فات عنها بعض الاركان ايضا فلو كان اطلاقهم حجة لزم
ان لا يكون الركن ايضا من اجزاء الصلوة المقام الخامس انك عرفت
ان زعم بعض الاساتذة ان اسامي العبادات اذا كانت من قبيل الحقائق الشرعية
لا يجرى في افعالها المختلف فيها اصل العدم لكن لا يمنع عن اجراء هذا الاصل
على هذا التقدير بنسبة الشروط الخارجة اذا وقع الاختلاف فيها لعدم وجود
المانع المزبور فيها نعم لو بنينا الامر على ان الاسامي الشرعية سواء قلنا بالحقيقة
الشرعية ام قلنا بان الشارع انما استعمل تلك الاسامي في تلك العبادات
مجازا بعلاقة الكل والجزء ونحو ذلك ثم صارت بعد ذلك حقائق فيها موضوعة
للعبادات الصحيحة الجامعة للشرايط كانت حال الشرائط بعينها حال الاجزاء
في باب عدم جواز اجراء الاصل لانه حينئذ لو قال المثبت ان اباحة المكان
في الصلوة مثلا واجبة لا يمكن للنافي ان يقول ان حقيقة الصلوة قد وجدت
بدون المكان المباح والاصل يقتضي عدم اعتباره لانه للمثبت حينئذ ان يقول
لا نسلم وجود الصلوة في تلك الصورة لانك قد عرفت ان الصلوة عبارة عن
الافعال المخصوصة المقرونة بجميع الشرائط ومن جملتها اباحة المكان فاباحة المكان
وان كانت خارجة عن حقيقة الافعال المخصوصة لكنها بمنزلة الجزء للافعال
المشروطة بالشرائط وحينئذ يكون اجراء اصل العدم في باب اجزاء العبادة
وقد عرفت انه لا يتمشى ذلك بخلاف ما لو قلنا بكونها اسامي للاعم وانها
شاملة للعبادات الصحيحة والفاسدة فانه حينئذ لا شبهة في صحة اطلاق
الصلوة مثلا على الافعال المخصوصة الواقعة في المكان الغير المباح فللنافي
ان يقول حقيقة الصلوة قد وجدت والاصل عدم اعتبار شيء اخر انتهى محصله

مافهمنا من كلامه قال بعض المعاصرين قد يحصل الاشكال بالنظر الى ملاحظة الاجزاء ايضا فان من بعض الاجزاء ما لا يسلب اسم الكل بسقوطه كالانسان المقطوع الاذن مثلا وهكذا اسم الصلوة مثلا لا يسلب بمجرد النقص بفوت الطمانينة مثلا فيكون اسم الصلوة اعم من الصحيحة سواء كان عدم الصحة بسبب جزء يسير من الاجزاء او بفوت شيء من شرايط الصحة قال ويظهر الثمرة حينئذ لو نذر احد ان يعطى شيئا من راه يصلي فراى من يصلي ونقص طمانينة فى احدى السجدتين مثلا فبرء النذر بذلك لا يستلزم كون تلك الصلوة مطلوبة للشارع ويظهر الثمرة فيما لو اريد اثبات المطلوبية والصحة بمجرد صدق الاسم فيما لو شك في جزئية شيء للصلوة ولم يعلم فسادها بدونه فعلى القول بكونها اسما للاعم يتم المقصود وعلى القول بكونها اسما للصحيحة التامة الاجزاء الجامعة للشرائط فلا لعدم معلومية تمامية الاجزاء حينئذ وجامعيته بشرائط الصحة انتهى محصل قوله ويظهر الثمرة حينئذ الى اخره اقول لا يخفى عليك ان النذر انما ينعقد اذا اراد من الصلوة الصلوة الصحيحة المعتبرة عند الشارع والا يلزم ان يكون نذر من ينذر ان يعطي شيئا لمن يصلي صلوة محرمة كصلوة الحائض وصلوة الغاصب فى المكان المغصوب صحيحا والمعلوم خلافه اذ نذر المعصية غير منعقد بالاتفاق اما ما يظهر من كلامه من ان القائل بكون اسامى العبادات للاعم قائل بكونها شاملة اذا انقص منها اجزاء بحيث لا يستلزم سلب الاسم فقد طعن عليه بعض تلامذة ذلك الاستاذ طعنا افرط فيه وتعدى حيث قال بعد كلام يتعلق بهذا المقام ومما ذكرنا ظهر لك ان مما حبطه بعض المعاصرين من ان القائل بكون العبادة اسما للاعم يدعي انها اسم للاعم مما اشتمل على جميع الاجزاء وما عرى عن بعضها ما سوى

الاركان توهم صدر عن غباوة محض او عناد صرف وان الاعمية بهذا المعنى مما لا يتفوه بها من يعترف بكون العبادات مستعملة في معان مغايرة للمعانى اللغوية وماهيات حادثة مخترعة من الشارع فان حاصلها حينئذ صدق اللفظ الموضوع للماهية المركبة من هذا الجزء وغيره على الماهية العارية عنه وعدم انعدامها بعدمه وهذا مما لا يتفوه به الا غبى احمق او معاند معرض عن الحق وقد اوضحنا ما يرد على هذا الكلام من المطاعن الغير الخفية على اولى البصيرة والافهام بما لا يبقى معه للمستبصر تردد ولا انسجام في رسالة افردنا لرفع نقاب الشك والايهام عن وجه المرام في هذا المقام الا ان المنصف تكفيه الاشارة والمتعسف لا تفي له العبارة فعلم ان حديث الاجزاء مما اتفق على حكمها اصحاب القولين وانما يظهر ثمرة نزاعهما فى الشروط الخارجية فلا بد من تحقيق ادلة الطرفين انتهى ومزعوم هذا الطاعن ان صدق اسم العبادة عليها اذا انقص منها جزء من اجزائها بمجرد المشاكلة لان اسم هذه العبادة اعم للتمام والناقص ولعل الامر كذلك والله يعلم وانا اقول هذا الكلام ايضا عندي محل بحث لان اسامي العبادات سواء كانت للصحيحة او للاعم نحن مستيقنون بان الواجب تعالى كلفنا بالعبادات مقرونة بالشرائط ورفع الموانع لكن جعل العلم او التمكن منه من جملة شرائط التكليف جزء من الاجزاء او شرط من الشرائط ثبت عندنا بالادلة الشرعية جزئيته وشرطيته وجب علينا الاتيان به وكل ما لم يثبت كذلك فاصل البراءة يقتضى براءة ذمتنا عنه ونحن لا نفتقر في تحصيل ذلك القدر من العلم بالتكليف واجراء القاعدة الى النظر والبحث في ان اسامي العبادات هل هي للصحيحة منها او للاعم ويؤيد ما قدمنا من عدم التفرقة بين القولين في باب اسامى العبادات ان القائل

يكون الاسم للاعم قائل لا محالة بان الشارع اوجب عليه الصلوة الصحيحة مثلا
ولا شبهة في ان الشرائط اجزاء للصلوة الصحيحة عند هذا القائل كما ان
الشرائط اجزاء للصلوة عند من يقول انها اسم للصحيح منها غاية الامر ان
مجرد لفظ الصلوة تدل على قيد الصحة عند هذا القائل بخلاف ما عند القائل
بالاعم لان الصلوة عنده مجرد الافعال المخصوصة بدون اعتبار الصحة فعلى
زعم بعض الاساتذة يلزم ان لا يصح اجراء اصل العدم على مذهب من يقول
بكون الاسامي للاعم ايضا تذنيب اختلفت الفقهاء في ان اسامي العبادات
هل هي للصحيحة منها او الاعم ذهب ابو حنيفة ومحمد بن الحسن منهم الى انها
للصحيحة وهو الظاهر من كلام العلامة في النهاية والتهذيب والشهيد وغيره
وذهب كثير منهم ومنا الى انها للاعم استدل القائلون بانها للصحيحة بالتبادر
فانه لو قيل صل كان المتبادر المنساق الى الفهم حين الاطلاق مع فقد القرينة
هو الفرد المطابق لمراد الامر والتبادر من امارات الحقيقة واجيب بان ذلك
بقرينة الامر فان الامر بالصلوة لا يامر الا بالصلوة الصحيحة على الظاهر وبعدم
صحة السلب مع صحته عما لم يكن صحيحا فيقال لمن صلى بغير وضوء انه ما صلى
بخلاف ما اذا كان صحيحا واجيب بالمنع عن صحة السلب عما هو ليس بصحيح الا
مجازا كما يقال للبليد ليس هو بانسان وباصالة الحقيقة في مثل لا صلوة
الا بطهور واجيب بان الشايع والمتعارف في مثل هذا التركيب نفي صفة من
الصفات كما يقال لا صلوة لجار المسجد الا في المسجد ولا علم الا ما نفع ولا كلام
الا ما افاد ولا نكاح الا بولي فلا يصلح لان يكون مستندا لكون الاسامي للصحيحة فقط
لان العرف مقدم على اللغة وايضا حمل هذا التركيب على المعنى اللغوي اي نفي ذات
الصلوة موقوف على كون الصلوة اسما للصحيحة والا من المعلوم ان فقدان

الطهارة لا يستلزم انتفاء افعال الصلوة وصورتها فلو توقف كون الصلوة اسما
للصحيحة على حمله على هذا المعنى كما هو مقتضى الاستدلال لزم الدور واما القائلون
بكونها اسامي للاعم فهم ايضا استدلوا بوجوه منها ما استدل به بعض المعاصرين
من انه يلزم على المخصص ان يقول بكون الصلوة لها الف ماهية ماهية لصلوة
المقيم وماهية لصلوة المسافر وماهية لصلوة الغريق وماهية لصلوة الناسي
ونحو ذلك بخلاف ما اذا قلنا بكونها للاعم ونحن لا نفهم معناه فانا اذا قلنا ان كلا
من تلك الصلوات صلوة صحيحة فلا بد ان يكون مفهوم الصلوة الصحيحة
مشتركا بينها فلا معنى للزوم تعدد الماهية ولا بد للقائل بالتعميم ايضا الحكم
بكون تلك الصلوات مشتركة في مفهوم صحة الصلوة فلا وجه عندي لما قال
والله يعلم بحقيقة الحال ومنها ان الفقهاء اتفقوا على ان زيادة الركوع مبطلة
للصلوة ومن المعلوم ان الركوع الزايد لا يكون صحيحا فاطلاق الركوع على الركوع
الغير الصحيح دليل على صحة كون الاسامي للاعم لا يقال لعل المراد من الركوع صورة
الركوع لانا نقول لو كان كذلك لزم ان يكون الانحناء ووضع اليدين على الركبة
بدون نية الركوع بل بنية وضع شيء مثلا مبطلا للصلوة والحال ان الامر ليس
كذلك الا ان يقال من تتمة الصورة النية ايضا وايضا قد عرفت ان القول
بالحقيقة الشرعية انما يتمحض بنسبة لبعض الالفاظ وكون الركوع والسجود
من هذا القبيل محل نظر والكلام انما هو في اسامي الحقايق الشرعية ومنها
قوله عليه الصلوة والسلام دعي الصلوة ايام اقرائك فانه لا معنى لنهي الحائض
عن الصلوة الصحيحة لانها لا يمكن منها الاتيان بها فانما يكون المراد منها
الاعم ويمكن الجواب عنه بوجوه الاول انه لا معنى لنهيها عن الصلوة الفاسدة
والثاني ان الممتنع يتصور على وجهين الاول ان يكون ممتنعا في نفسه كالبصر عن

الا كمه فلا يصح ان يقال لا تبصر لان التكليف فرع القدرة والا كان عبثا قبيحا
او تكليفا بما لا يطاق والثاني ان يكون امرا شرعيا وهو قبل النهي ممكن من المكلف
وانما جاء الامتناع من قبل النهي الشرعي والتكليف بمثل ذلك الممتنع جائز كما هو مذهب
ابي حنيفة والثالث انه محمول على ان المعنى لا تفعلي افعال الصلوة بنية الصلوة
ومنها انهم يقسمون الصلوة الى صحيحة وفاسدة والمقسم مشترك واجيب
بان المقسم ليس هو الصلوة بالمعنى الحقيقي بل هذا التقسيم كتقسيم الانسان
الى الحي والميت والفرس الى المنقوش وغيره ومنها حديث ابي جعفر عليه السلام
بني الاسلام على خمس على الصلوة والزكوة والحج والصوم والولاية ولم يناد بشيء
كما نودي بالولاية فاخذ الناس باربع وتركوا هذه يعني الولاية وقد ثبت
بالادلة الواضحة ان عبادة المخالفين فاسدة ولا يخفى عليك ما فيه فانه
لا معنى لبناء الاسلام على الصلوة الفاسدة والزكوة والصوم الفاسدين
فلا بد ان يرتكب المجاز في قوله عليه السلام فاخذ الناس باربع ولا مفر
للمستدل ايضا من ذلك ومنها انه لا اشكال عندهم في صحة اليمين
على ترك الصلوة في مكان مكروه او مباح مثلا وحصول الحنث بفعلها
ويلزمهم على ذلك المحال لان انعقاد اليمين مستلزم لفساد الصلوة
وفساد الصلوة مستلزم لعدم كونها محلوفا عليها على زعم الخصم وعدم
كونها محلوفا عليها يقتضي الصحة لان المفروض ان سبب الفساد
ليس الا كونها محلوفا عليها وحينئذ يلزم اجتماع الفساد مع الصحة
لان لازم اللازم لازم وايضا يلزم حينئذ عدم انعقاد اليمين لانها لو كانت
منعقدة لم تصح الصلوة فبناء على قاعدة لازم اللازم ولو بوسائط لازم
يلزم عدم الانعقاد للانعقاد وبوجه اخر يلزم من صحة الصلوة بطلانها

وبالعكس بيان ذلك ان صلوته في الحمام بعد الحلف لا يخلو من انها تتصف
بالصحة ام بالبطلان على الاول يكون محلوفا عليها فيكون باطلة ايضا وعلى
التقدير الثاني انما يكون بطلانها بسبب انها محلوف عليها والمحلوف عليها
لا بد ان تكون صحيحة لانه ليس المحلوف عليها الا الصحيحة اقول للخصم ان يقول
ان الحالف انما حلف على الاتيان بالافعال المخصوصة المعهودة مع نية القربة
وانما عبر عنها بالصلوة لكونها صلوة صحيحة قبل الحلف وهذا لازم على
القائلين بكون تلك الاسامي موضوعة للمعاني الاعم ايضا فان مثل ذلك
يرد في صورة اذا حلف الحالف على ترك الصلوة الصحيحة في الحمام بان
يصرح بضميمة قيد الصحة فانه يتجه حينئذ ان يقال انه لا اشكال عندهم
في صحة اليمين على ترك الصلوة وحصول الحنث بفعلها فيلزم حينئذ
المحال لانه يلزم من انعقاد اليمين نفيها فان انعقادها يقتضي كون الصلوة
منهيا عنها فاسدة وكونها فاسدة يقتضي عدم كونها محلوفا عليها الى اخره
فما هو جوابكم عن هذا فهو جواب الخصم وايضا صحة اليمين والنذر
على فعل المباح وتركه مما اختلف فيه وقد ذهب اليه جماعة من علمائنا
فنقول اذا حلف الحالف على ان يفعل فعل المباح او يتركه يصح ثم اذا فعل
المباح او تركه يحنث لا محالة وصحة اليمين يقتضي كون المباح واجبا وتركه
حراما والحنث يدل على عدم كونه واجبا وتركه حراما والجواب الجواب
ومنها انه يلزم على القول بكونها اسامي للصحيحة ان يفتش عن احوال
المصلي اذا اراد ان يعطي شيئا لاجل النذر اذا لم يعلم مذهبه وصحة صلوته
في نفس الامر فان حمل فعل المسلم على الصحة لا يكفي هنا فان غاية ذلك
حمل فعل المسلم على الصحيح عنده والصحة قد يختلف باختلاف الاراء

فاذا اراد من نذر شيئا للمصلي رجلا صالحا يصلي بجميع الاركان والاجزاء ولكنه
لا يدري انه هل صلى بغسل غير الجنابة بلا وضوء ام مع الوضوء وهو يرى بطلان
الصلوة به وذلك الصالح قد يكون رايه او راي مجتهده الصحة والمفروض ان
المعتبر في وفاء الناذر على تكليفه ملاحظة الصحيح عنده المطابق لنفس الامر
بظنه ولكن لذلك ملاحظة غيره من الاختلافات في الاجزاء وساير الشرائط
ولا ريب ان الصحيح من العبادة ليس شيئا واحدا حتى يبنى في المجهول
الحال على حمل فعل المسلم على الصحة ولم نقف الى الان على من التزم هذه
التفحصات والتدقيقات ويعطون الى من ظاهره الوفاء وليس ذلك
الا لاجل كونها اسامي للاعم ولعله لاجل ذلك لا يتفحص المومنون في الاعصار
والامصار عن مذهب الامام في جزئيات المسائل مثلا انه هل يعتقد
وجوب السورة او ندبها او وجوب القنوت او ندبه ويأتمون به بعد ثبوت
عدالته هكذا قال بعض المعاصرين وفيه نظر اما اولا فلان قوله ان يفتش
عن احوال المصلي لا وجه له لانه اذا صار من ضروريات مذهبنا ان صلوة
المجتهد وصلوة مقلده وان كان مخالفا لراي مجتهد اخر صحيح في نفس الامر
لانه انما كلف من قبل الشارع بما فعل ولو فعل خلاف رايه وان كان
مطابقا لراي ذلك المجتهد الاخر كانت صلوته باطلة فما وجه التفتيش
نعم لو نذر ان يعطي شيئا لمن يصلي مطابقا لراي الناذر فحينئذ ينبغي التفتيش
واما ثانيا فلان هذا التفتيش لازم على القائلين بالتعميم ايضا لانه اذا كان
من المعلوم المتيقن ان من افراد الصلوة باطلة وصحيحة والنذر لا ينعقد
الا اذا كان المنوي من المصلي من يصلي الصلوة الصحيحة فلابد ان يفتش
عن حال المصلي الذي يريد ان يعطيه شيئا وفاء للنذر هل هو يصلي

بالصلوة الصحيحة في الجملة ام لا ثم يفتش هل هي صحيحة بحسب ظن الناذر او ظن
مجتهده ام لا واما ثالثا فلان عدم التفتيش انما هو لاجل حمل افعال المسلمين
على الصحة وان صلوة كل مجتهد وصلوة مقلده صحيحة عند الله ولا يتفاوت
الحال في ذلك باختلاف الرأيين في باب اسامي العبادات واما رابعا فلان
قوله فليس هذا الا عن جهة كفاية مسمى الصلوة محل بحث لان مسمى الصلوة
قد تكون معصية فلابد من التفتيش على زعمه ولو تشبث بكون افعال
المسلمين محمولة على الصحة فلو لا يتمشى تلك القاعدة على مذهب المخصص
وايضا اذا فرضنا ان الناذر اذا نذر لاعطاء شيء للمصلي اضاف قيد الصحة وقال
مثلا لله علي ان اعطي درهما من يصلي بالصلوة الصحيحة فحينئذ لابد ان
يلتزم كل ما الزم على القائلين بالتخصيص كما هو لا يخفى واذا احطت خبرا بما
تلونا عليك من ادلة الجانبين وما يرد عليها اتضح لديك ان المسئلة محل
اشكال ومعهذا ظني ان الحق مع الذين قالوا ان اسامي العبادات والمعاملات
الشرعية الاصطلاحية انما هي للصحيحة منها وان كان الشارع والمتشرعون
استعملوها بسبب المشاكلة في غير الصحيحة ايضا وانما قلنا ذلك لانا نعلم
ان الداعي الى استعمال تلك الاسامي سواء كان على سبيل الاصطلاح او على
المجاز انما هي تعليم العبادات بالصحيحة والمعاملات كذلك وافادتها وما كان
لهم غرض وغاية في وضع الاسامي للفاسدات والله يعلم **فصل** خطاب الله
تعالى يحمل على الحقيقة الشرعية ان وجدت سواء وجد غيرها من الحقايق
ام لا وهذا هو المشهور وثمرة ثبوت الحقائق الشرعية وهذا انما يتمشى في مثل
الصلوة والصوم والزكوة ونحو ذلك دون السنة والكراهة والوجوب اذا استعمل
في الكتاب والسنة فانه لم يثبت كونها حقائق في المعاني المتعارفة في ما لنا

في زمان الرسول صلى الله عليه واله بل في عصر الائمة عليهم السلام ايضا كذلك وايضا الظاهر ان كونها حقائق انما هو بالتدريج بعد الاشتهار دون التعين والوضع ابتداء فحينئذ يتفاوت الحال بين تلك الالفاظ اذا استعملت على لسان الشارع في اول البعثة وبينها اذا استعملت في اواخرها فينبغي للفقيه ان لا يغفل عن ذلك فان انتفت الشرعية فالعرفية ان غلبت على اللغوية وان لم يغلب احدهما على الاخر فهو مشترك يفتقر كل منهما الى القرينة فان انتفت العرفية فاللغوية فان لم يمكن فالمجاز وهذا كله ظاهر انما الكلام اذا تغاير عرف الشارع عرف الراوي فبعضهم رجح عرف الشارع وبعضهم عرف الراوي وهذا كالرطل الواقع في مرسلة ابن ابي عمير عن بعض اصحابه عن ابي عبد الله عليه السلام في باب تحديد الكر حيث قال عليه السلام قدر الكر الف ومائتا رطل فالسيد المرتضى رحمه الله على ان المراد منه الرطل المدني لمكان ان المعصوم عليه السلام من اهل المدينة وقال بعض الاخر ان المراد منه الرطل العراقي لان المرسل عراقي فالظاهر ان الراوي عنه عليه السلام ايضا عراقي والحمل على عادة بلد الراوي اولى ويؤيد هذا القول ما ورد في صحيحة محمد بن مسلم عن ابي عبد الله عليه السلام قال الكر ستمائة رطل بحمله على رطل مكة لانه ضعف العراقي فتوافق الحديثان بخلاف ما اذا حمل الرطل على المدني لانه واحد ونصف الرطل العراقي والاحوط الرجوع الى القرائن ومما يتفرع على تلك القاعدة على ما ذكره الشهيد الثاني رحمه الله في تمهيد القواعد امور منها ما لو اقر او اوصى له بدينار مثلا فانه يحمل على الدينار من الذهب لانه حقيقة فيه لغة وشرعا ثم ان اتحد تعين وان تعدد انصرف الى الاغلب في الاستعمال فان تساوى جاز الاقتصار على اقله قيمة ولو دل العرف على ارادة غيره من فضة او فلوس

كما يتفق في بعض البلاد فالاقوى ترجيح العرف ومنها ما اذا اراد باللفظ ما ليس حقيقة فيه ولا مجازا كما اذا حلف مثلا على الاكل واراد به المشي فان ذلك يكون لغوا لا يترتب عليه فيه شيء اما الحقيقة فلصرف اللفظ عنها اما المجاز فلان اللفظ لا اشعار له به والنية بدون اللفظ لا يوثر نعم لو قلنا ان اللغات اصطلاحية اتجه حمله على ما اراده ومنها قوله صلى الله عليه واله لا صلوة الا بفاتحة الكتاب ولا صلوة الا بطهور ولا نكاح الا بولي ولا صيام لمن لم يبيت الصيام ولا يمين للولد مع والده ولا للزوجة مع زوجها ولا للمملوك مع سيده واشباه ذلك كثيرة فان نفي الحقيقة غير مراد هنا لوجودها من المذكور فيحمل على ارادة المجاز وهو متعدد كنفي الصحة ونفي الكمال ونحوهما لكن نفي الاول اقرب الى نفي الحقيقة لاقتضاء نفي الصحة انتفاء جميع الاحكام واللوازم بخلاف نفي الكمال لبقاء الحقيقة معه فيحمل النفي على الاقرب ويتفرع عليه التنبيه على خلاف جماعة من العلماء في هذه المسائل ونظائرها فتفطن له وهذه القاعدة قل من تعرض لها من الاصوليين في باب الحقيقة والمجاز لكنها توجد في تضاعيف كلامهم ووجهها وجيه ومنها قوله صلى الله عليه واله لا سبق الا في نصل وخف او حافر فان المراد نفي المشروعية حيث لا يراد نفي الماهية مطلقا لانه اقرب المجازات الى نفي الحقيقة ثم ينظر حينئذ في لفظ السبق فان كان سكون الباء كان مصدرا دالا على نفي مشروعية الفعل مطلقا في غير الثلثة فيحرم المسابقة بالطيور والعدو والمصارعة ورفع الاحجار ورميها ونحو ذلك وان كان بفتح الباء كما قال بعض انه الصحيح رواية فالمراد منه العوض المبذول على العمل فيكون دالا على نفي مشروعيته بذل العوض على غير الثلثة ويبقى اصل الفعل بدون العوض على اصل الاباحة

فصل اعلم انه لا بد في المجاز من القرينة المانعة

عن ارادة الحقيقة قال العلامة التفتازاني سواء جعلت داخلة في مفهوم المجاز كما هو راى علماء البيان او شرطا لصحته كما هو راى ائمة الاصول انتهى وذلك القرينة اما صفة للمتكلم او يكون جنسا من الكلام وعلى تقدير كونه جنسا من الكلام اما غير الكلام الذى فيه المجاز او عين ذلك الكلام او شيء منه او لا يكون صفة للمتكلم ولا جنسا من الكلام وكون القرينة شيئا من الكلام الذي فيه المجاز على نحوين اما كون بعض الافراد ناقصا او زايدا او لم يكن كذلك فانقدح من هنا ان القرائن ستة اقسام اما مثال الخارج فكدلالة الحال منها يمين الفور كما اذا ارادت المراة الخروج فقال ان خرجت فانت طالق فالمعنى الحقيقي لهذا الكلام الخروج مطلقا لكن القرينة الحالية الدالة على الفور مانعة عن المعنى الحقيقي عرفا اما مثال كون القرينة صفة للمتكلم فقوله تعالى واستفزز من استطعت منهم الخطاب للشيطان اي استزل وحرك من استطعت منهم بوسوستك فانه تعالى لا يامر بالمعصية عقلا اما مثال كون القرينة من جنس الكلام لكنها خارجة عن الكلام الذي فيه المجاز فقوله تعالى فمن شاء فليومن ومن شاء فليكفر والقرينة اعني قوله تعالى انا اعتدنا للظالمين نارا اخرجت الكلام عن التخيير ومثال ما يكون القرينة في الكلام الذي فيه المجاز قول القائل طلق امراتي ان كنت رجلا فان قوله ان كنت رجلا قرينة على انه لم يرد من قوله طلق امراتي التوكيل الذي هو المعنى الحقيقي للصيغة اما مثال قرينة كون بعض الافراد ناقصا او زائدا فقوله كل مملوك لي فهو حر فان المراد منه غير المكاتب لضعف المملوكية فيه فلم يبق الكلام على العموم الذي هو معنى حقيقي له اما مثال كون القرينة الكلام نفسه فقوله عليه السلام

انما الاعمال بالنيات ورفع عن امتي الخطأ والنسيان لان عين فعل الجوارح لا يكون بالنية وعين الخطأ والنسيان غير مرفوع فقال الشافعي ان معنى انما الاعمال الخ انما صحة الاعمال لان المقصود الاهم من بعثة النبي صلى الله عليه واله بيان الحلية والحرمة والصحة والفساد وحمله ابو حنيفة على ان المراد من الاعمال ثواب الاعمال لان عدم ترتب الثواب على العمل بدون النية ثابت بالاتفاق فلو اريد معه ذلك الصحة ايضا لزم عموم الاشتراك نظرا الى كون الوضع النوعي للمجاز او العموم في المجاز والاول باطل عنده والثاني عند الشافعي لان الحمل على الثواب يوجب بقاء اللفظ على عمومه اذ لا ثواب بدون النية اصلا بخلاف الصحة فانها قد تكون بدون النية كالبيع والنكاح ثم حمله على الثواب يدل على عدم صحة العبادات بدون النية ايضا لان المقصود منها الثواب لا غير ورد اولا بان الاتفاق على عدم ترتب الثواب بدون النية لا يستلزم ارادته من الحديث ليلزم ارادة الثواب والصحة معا فيكون من قبيل عموم المشترك كما لا يلزم ذلك في قولنا العين جسم وان كان كل عين جسما وثانيا بان عدم بقاء الاعمال على عمومه مشترك الالزام اذ ترتب الثواب انما يتصور على بعض الاعمال وثالثا لا نسلم ان الحكم مشترك بين الثواب والصحة اشتراكا لفظيا بل اشتراكه فيهما كاشتراك الحيوان في الانسان والفرس فلو اردنا من الحديث ان حكم الاعمال انما هو بالنيات يشمل الصحة والثواب لم يكن فيه محذور فالحق في هذا المقام هو ما ذهب اليه الشافعي وايضا قد يقال في موضعه ان الحمل على اقرب المجازات متعين عند تعذر الحقيقة والاقرب انما هو الصحة دون الثواب وقد سبق من كلام الشهيد الثاني رحمه الله ما يدل على تلك القاعدة ويتفرع على اختلافهما في معنى الحديث بطلان

الوضوء بدون النية عند الشافعي بخلاف ابي حنيفة فلا تغفل علم ان القرينة
المانعة عن ارادة الحقيقة اعم من ان تكون مانعة عقلا او عرفا او عادة او شرعا
او حسا كما قالوا في قوله لا تاكل من هذه النخلة والدقيق حسا وفي قوله ولا تشرب
من هذه البئر عرفا وحسا وفي لا يضع قدمه عرفا وفي التوكيل بالخصومة شرعا
ونحو ذلك فلا تظن انه لا بد ان يكون القرينة بحيث يفيد الجزم واليقين ان المتكلم
لم يرد المعنى الحقيقي بل يكفي الظن في ذلك والله يعلم بالصواب **فصل** في
ما يتحقق به الامتياز بين الحقيقة والمجاز فاعلم انه من جملة ما يمتاز به احدهما
عن الاخر هو التبادر اعني اذا تتبع احد موارد استعمالات اهل اللسان ومحاوراتهم
واستانس بمعاني لغاتهم فكل ما يتبادر الى ذهنه عند اطلاق اللفظ مجردا الخالية
عن القرائن يحكم عليه بانه معنى حقيقي للفظ وكل ما لم يكن كذلك يحكم بانه
مجازي وبعبارة اخرى اذا تبادر المعنى المستعمل فيه اللفظ فالحقيقة واذا تبادر غيره
فهو المجاز وينبغي كمال الجزم والاحتياط في ذلك فانه لما كان استناد الفهم
الى مجرد اللفظ وعدم مدخلية القرائن امرا غامضا لاجل ذلك كثيرا ما وقع
الاشتباه بين العلماء فادعى احدهم تبادر معنى من اللفظ على خلاف
ما ادعى الاخر ولذا قيل ان الفقيه منهم في حدسه بالنسبة الى العرف
بقي هنا شيء وهو ان المجاز الشائع المتعارف مما يتبادر منه المعنى المجازي
فلزم ان يكون حقيقة والحقيقي فيه لا يتبادر فلزم ان لا يكون حقيقيا
وانما قلنا ان المتبادر منه المعنى المجازي لما صرح ائمة الفن ففي كشف البزدوي
ان المراد بالتعارف غلبة الاستعمال والاسبقية انفهاما بالنسبة الى المعنى
الحقيقي ولاجل ذلك ذهب صاحبا ابي حنيفه الى ان المجاز المتعارف اولى
من الحقيقة المستعملة خلافا لاستاذهما متشبثين بالتبادر كما ستعرفه

انشاء الله تعالى في محله واجيب بان التبادر في المجاز المتعارف بقرينة الشهرة
والكلام انما هو بعد التجريد عن جميع القرائن حتى الشهرة ايضا فان قيل القرينة
عبارة عما يمنع عن ارادة المعنى الحقيقي والشهرة ليست كذلك فان استعمال
المجاز المتعارف في المعنى الحقيقي جائز بالاتفاق والا كان اللفظ منقولا لا مجازا
متعارفا ولم يقع الخلاف في ترجيح المتعارف على الحقيقة لان المعنى المنقول
اليه راجح بالاتفاق على المعنى الاول والحال ان مذهب ابي حنيفة ان المعنى
الحقيقي راجح على المجاز المتعارف يقال ان المعنى الحقيقي انما يصح ارادته باقامة
القرينة لكن ليست تلك القرينة الا لرفع قرينة الشهرة التي كانت مانعة
عن ارادة الحقيقة فالقرينة على المعنى الحقيقي عارضت قرينة الشهرة وبقي
اصل رجحان الحقيقة بلا معارض وفيه نظر لان المعنى المنقول منه مجاز بالاتفاق
فهو محتاج الى القرينة بالاتفاق والمعنى الحقيقي في المجاز المتعارف ايضا يفتقر الى
القرينة فالقول بان تلك القرينة لرفع قرينة الشهرة وهذه لعدم ارادة
المعنى الحقيقي تحكم كما لا يخفى وهنا اشكال اخر وهو ان المشترك اذا اطلق مجردا
عن القرينة لا يتبادر احد من معانيه على التعيين فينبغي ان يكون مجازا في
معانيه واذا استعمل في المعنى المجازي يلزم ان يكون فيه الحقيقة لانه
لا يتبادر غيره والجواب ان المراد من التبادر اعم من ان يكون بخصوصه
ومن ان يكون على سبيل البدل وفي المشترك وان لم يكن التبادر على الوجه الاول
لكنه على النهج الثاني وفي المعنى المركب مجرد خطور الجزء لا انه مراد بالاستقلال
وايضا من جملة علامات المجاز عدم الاطراد نحو واسال القرية فان المراد و
اسال اهل القرية فاطلق الظرف على المظروف ولا يقال واسال البساط مع كون
العلاقة موجودة فيه ويرد عليه ان عدم القول لا يدل على المنع والمنع ممنوع

لانك ستعرف ان الوضع المجازي نوعي وسماع الجزئيات عن اهل اللسان ليس بشرط فمنها ما هو من المخترعات البديعة ولو سلم المنع فقد لا يطرد الحقيقة ايضا كالسخي فانه لا يطلق على الله مع كونه جوادا والجواب ان المنع من قبل الشارع فان اسماء الله توقيفية او يقال ان السخاوة ملكة لا تحصل الا بالكسب وهو تعالى بري عنه قيل عدم الاطراد في المجاز اما بسبب وجود المانع وهو مفقود لان ما يصلح للمانعية هو نص اهل اللغة والنص منهم على المنع غير موجود او بسبب عدم المقتضى وهو ليس الا الوضع فعدم الاطراد يعرف بعد معرفة ان اللفظ ليس بموضوع لما استعمل فيه وانتم جعلتم معرفة عدم الاطراد سببا لمعرفة عدم كونه موضوعا له فلزم الدور وقد يجعل بناء هذا الاشكال على مقدمة فلسفية وهو ان العلم بذي السبب لا يحصل الا من جهة العلم بالسبب فيقال ان عدم الاطراد امر ممكن فلا بد له من سبب وسبب العدم عدم سبب الوجود فعدم سبب الاطراد سبب عدم الاطراد ومن المعلوم ان سبب الاطراد هو الوضع فعدم الوضع هو سبب عدم الاطراد فالعلم بعدم الاطراد موقوف على العلم بعدم الوضع وانتم جعلتم بالعكس وهذا هو دور بالضرورة والجواب عن التقرير الاول ان عدم الاطراد من جهة عدم اطراد الانتقال لضعف العلاقة والمناسبة في بعض المواضع دون بعض والجواب عن التقرير الثاني بعدم تسليم الكلية لا سيما في المباحث اللغوية وايضا من جملة امارات المجاز صدق نفي المعنى الحقيقي عن المستعمل فيه على عكس الحقيقة كقولك للبليد حمار فانه يصح ان يقال ان البليد ليس بحمار بخلاف اطلاق الانسان على البليد فانه لا يصح ان يقال انه ليس بانسان الا بقيام قرينة على ان المراد من السلب

المعنى المجازي فلا يرد قوله تعالى ما هذا بشرا ان هذا الا ملك كريم واشكل عليه بان اطلاق الجزء على الكل مجاز وهكذا اطلاق اللازم على الملزوم مع انه قد لا يصح السلب فيلزم ان يكون حقيقة كما يقال الانسان حيوان والاربعة زوج واجيب بانه لا اشكال فانه وان لم يصح السلب بالحمل المتعارف لكنه يصح باعتبار الحمل الحقيقي قال صاحب المسلم بل فيه اشكال فان هذا عكس المجاز ولا يمكن اخذ النفي هناك باعتبار حمل الشيء على نفسه والا يلزم ان يكون قولك لزيد حيوان مجازا انتهى حاصله فان المعتبر في المجاز هو الحمل المتعارف والا يلزم ان يكون زيد حيوان مجازا لانه يصح ان يقال زيد ليس بحيوان بالحمل الاولي فلا بد ان يكون المراد من صحة السلب في المجاز النفي باعتبار الحمل المتعارف والا يلزم ان يكون زيد حيوان حقيقة ومجازا معا والاوضح في الجواب ان يقال ان الانسان حيوان لا يكون مجازا الا باعتبار كون الانسان كلا والحيوان جزءا ولا شك ان الانسان انما يكون كلا في اللحاظ التفصيلي الذي يعبر عنه بالحيوان الناطق اذ لا شبهة ان الحيوان غير الحيوان الناطق ضرورة مغايرة الكل والجزء في اللحاظ التفصيلي واما كون الانسان حيوانا فانما هو باعتبار الوجود الخارجي او اللحاظ الاجمالي بحيث لا يبقى الكل كلا و ولا الجزء جزءا وفي تلك المرتبة قولنا الانسان حيوان حقيقة ولا يصح السلب بهذا الاعتبار اصلا وتحقيق المقام بوجه اخر على ما حرره بعض اساتذة ديارنا في شرح زبدة الاصول ان اسماء الاجناس موضوعة للفرد المنتشر او للماهية من حيث هي على اختلاف الرأيين فاستعمالها في الافراد بخصوصها مجاز وكذا اطلاق الاعم على الخصوص تفصيله انه اذا قيل رأيت انسانا وقد رأى زيدا لخصوصه فان اريد بالانسان نفسه

واريد ايقاع الرؤية على مطلق الانسان واستفيد الخصوصية من خارج فهو حقيقة لانه استعمال في الموضوع له وان اريد به خصوصية زيد وايقاع الروية عليه بخصوصه فهو مجاز البتة لان الخصوصية غير الموضوع له وليس المجاز الا الاستعمال في غير ما وضع له في اصطلاح التخاطب هذا اما يقتضيه الفطرة السليمة ويفهم من كلمات بعضهم ان اطلاق الاعم على الاخص واطلاق اسم الجنس على الافراد بخصوصها حقيقة على الاطلاق من غير تفصيل ولعل النزاع لفظي قال ابن همام الحقيقة الكلمة المستعملة فيما وضع له او فيما صدق عليه في عرف ذلك الاستعمال فيكون العام المستعمل في الاخص كرجل في زيد اخص عنه ايضا حقيقة ونقل ان الموضوع للاعم حقيقة في كل فرد من افراده كالانسان في زيد لا يعرف القدماء غير هذا الى ان حدث التفصيل بين ان يراد خصوص الشخص بجعل خصوص عوارضه الشخصية مرادا مع المعنى الاعم فيكون مجازا او لا فيكون حقيقة وكان هذا الاطلاق قل ما يخطر بالبال عند هذا الاطلاق حتى ترك الاقدمون ذلك التفصيل بل المتبادر ان مراد من يقول لزيد يا انسان يا من يصدق عليه هذا اللفظ ولا يلاحظ اكثر من ذلك انتهى فان اختير الاول فالعلامة للمجاز سلب الحمل الاولي وعكسه دليل الحقيقة ويلزم ان قول الحيوان لزيد مجاز وليس بحقيقة وان اختير الثاني فيقال ان سلب الحمل الاولي واحد قسمي الحمل المتعارف وهو ان يكون الموضوع فردا للمحمول علامة للمجاز وعدم صحة سلبها للحقيقة فالحيوان وان كان مسلوبا عن زيد باعتبار الحمل الاولي لكنه ليس مسلوبا بهذا القسم من الحمل المتعارف والجزء اللازم المتحد فان مع الموضوع له كما ان الموضوع له مسلوب عنهما بالحمل الاولي كذلك

بهذا القسم ايضا وان لم يكن مسلوبا بالقسم الاخر المعتبر في المحصورات وهو ان يكون افراد الموضوع افرادا للمحمول فمن قال لا يشكل اما يبنى كلامه على ان اطلاق الاعم على الخاص واراد بالمتعارف في قوله او ان لم يصح بالحمل المتعارف احد قسمي المتعارف وهو المتعارف في المحصورات وبالحمل الحقيقي غير هذا سواء كان حملا اوليا او قسما اخر من المتعارف فتامل انتهى كلام بعض الاساتذة ولا يخفى عليك ما فيه فان بناء الاشكال انما كان على المقدمة المسلمة من ان اطلاق الجزء على الكل واطلاق اللازم على الملزوم مجاز فلا بد ان يوخذ زيد في قولنا زيد انسان والانسان في قولنا الانسان حيوان بحيث يكون زيد كلا للانسان والانسان كلا للحيوان والمحمولان على عكس ذلك ولا شبهة في ان المحمولين في لحاظ مرتبة الجزئية ليسا عين الكل في مرتبة الكلية ولذا حكم عليهما عند الاطلاق والحمل بالمجازية وحينئذ الجواب المقرون بالصواب اما عدم تسليم الكلية والجزئية في المواضع المشكل فيها واما ان يقال لا نسلم عدم صحة سلب المحمول عن الموضوع بالحمل المتعارف وانما عدم الصحة اذا لم تعتبر الكلية والجزئية ولذا قيل ان زيدا لو كان عبارة عن الانسان مع التشخص اعني القيد والمقيد جميعا لم يصح الحمل فان المركب من الانسان وغير الانسان ليس بانسان ففي مرتبة الحمل لا بد ان يكون زيد متحدا مع الانسان باعتبار خروج التشخص عنه معرى عن صفة الكلية فلا افتقار حينئذ الى خلا الحمل بمعنى الحمل الاولي وارتكاب التكلفات فبحيث الحقيقة لا سلب وبحيث السلب لا حقيقة كما لا يخفى اما حكاية اللازم والملزوم فالظاهر ان اللزوم الذي هو علاقة المجاز انما هو ما كان باعتبار التحقق كما بين النهار والشمس

دون الصدق كما بين الزوجية والاربعة وهنا اعتراض اخر تقريره على ما
ذكره العضدي في شرح مختصر الاصول ان المراد بصحة سلبه سلب كل
ما معناه حقيقة لان معناه مجازا لا يمكن سلبه وسلب بعض المعاني الحقيقية
لا يفيد لجواز سلب بعض المعاني الحقيقية دون بعض فاذن لا يعرف صحة
سلبه الا اذا علم كونه ليس شيئا من المعاني الحقيقية وهو انما يتحقق
اذا علم انه فيما استعمل فيه مجاز فاثبات كونه مجازا به دور وورده على
الحقيقة كان فيعلم انه مجاز فيه والا لزم الاشتراك وايضا فما ذكرت
حق اذا اطلق اللفظ لمعنى ولم يدر حقيقة فيه ام مجاز اما اذا علم معناه
الحقيقي والمجازي ولم نعلم انهما المراد امكن ان يعلم بصحة نفي المعنى الحقيقي
عن المورد ان المراد هو المعنى المجازي فنعلم انه مجاز واورد على هذا الجواب
على ما ذكره اولا بانه كلام قليل الجدوى فان العلم بمجازية المعنى انما تنشأ حينئذ
من قاعدة اولوية المجاز من الاشتراك وسلب المعنى الحقيقي لا دخل له في هذا العلم
غاية ما يعلم منه انه ليس عين المعنى الحقيقي المعلوم او فردا منه ومجرد كون
المعنى مغائرا لمعنى حقيقي لا يستوجب ان يكون هذا المعنى مجازيا حتى ينصب
المغايرة علامة للمجازية وايضا يرد على ما اجاب به ثانيا ان حاصله كما ترى
ان المستعمل فيه اذا كان معلوما وكان العلم حاصلا من قبل ان المعنى
الفلاني حقيقي للفظ والمعنى الفلاني مجاز ولم يدر ان المعنى المستعمل فيه
فرد اي المعنيين من الحقيقة والمجاز مثلا يعرف ان الحيوان المفترس
معنى حقيقي للاسد والرجل الشجاع مجاز واخبرك احد بانه راى اسدا واراد
منه حيوانا انت لا تعرفه انه فرد للسبع ام فرد للانسان فانت حينئذ ينبغي
ان تنظر هل يمكن ان يسلب منه الحيوان المفترس ام لا فعلى الاول فرد للحقيقي

وعلى الثاني مجاز وهذا الكلام مما لا يخفى عليك اما اولا فلان المعنى
المجازي للفظ لا يكون معينا فان المعتبر فيه العلاقة ولا يشترط فيه سماع
الجزئيات والتعيين ينافي ذلك وثانيا ان هذا النحو من السلب يمكن
من جانب المجاز ايضا فانه يمكن لك ان تقول ان هذا المرئي في المثال
المضروب ليس رجلا شجاعا فيكون حيوانا مفترسا فلم لا يجعل صحة السلب
امارة الحقيقة والحال ان عدم صحة السلب امارة له وثالثا انه لم يكن
على هذا صحة السلب امارة للمجاز يعرف به بل المجاز على ذلك الفرض معلوم
من قبل ورابعا بان مثل هذا يجري في كل مشتبه الفردية بين الكليتين
لا دخل له في معرفة الحقيقة والمجاز ولم لا يجوز ان لا يكون هذا ولا ذاك كان
يكون المرئي مثلا فرسا لا سبعا ولا رجلا بالجملة مثل هذا الكلام السخيف
بعيد عن مثل العضدي واجاب العلامة التفتازاني وتبعه الفاضل مرزاجان
بان التوقف على ما قيل ممنوع فان سلب الجميع مستلزم مجازية المجازي
واورد عليه بان الكلام في العلم لا في الثبوت نفسه فلما ترددنا في مجازية معنى
وحقيقيته لا يعلم ان جميع المعاني الحقيقية مسلوبة عنه فانه يحتمل عند
العقل ان يكون هذا المعنى ايضا حقيقيا وهو ليس بمسلوب عن نفسه فالتردد
هذا المعنى يستلزم التردد في سلب جميع المعاني الحقيقية فلا يحصل العلم
بهذا السلب الا اذا زال التردد في مجازية هذا المعنى وحقيقيته ويحصل لنا
العلم بمجازيته والمفروض ان العلم بالمجازية يحصل من العلم بهذا السلب
وهو دور البتة والحق في الجواب اما ان يقال المراد من كون صحة السلب
امارة للمجاز ان يراجع الى اهل اللسان فان راى وعرف من حالهم انهم
يسلبون الكلمة على الاطلاق عما استعمل فيه فهو المجاز الا ترى انهم

يسلبون اسم الاسد عن الرجل الشجاع فيقولون الرجال الشجاع ليس باسد
بخلاف ان يقولوا الحيوان المفترس ليس باسد الا بالتقييد مثل ان يقال
السبع ليس باسد بمعنى الرجل الشجاع وهكذا يقولون القرية ليس بمسئول
والمرض ليس بموت والسحاب ليس بنازل ونحو ذلك والحقيقة على عكس
ذلك وهذه القاعدة مطردة فى المشترك ايضا فلا يصح ان يقال للنابعة ليست
بعين نعم يصح السلب بالتقييد بان يقال للنابعة ليست بعين بمعنى الشمس
مثلا نعم يتجه من هنا امكان كون اللفظ بالنسبة الى معنى واحد حقيقة ومجازا
بحسب الاطلاقين مثلا اذا استعيرت كلمة العين من النابعة للباصرة
الباكية باعتبار مشابهة جريان الماء كان مجازا والمفروض انها موضوعة
لها ايضا ومستعملة فيها لكن يشكل حينئذ بان السلب هنا على الاطلاق
ليس بممكن فانه لا يمكن ان يقال لباصرة الباكية ليست بعين ولو قيدت
العين بالنابعة كان على ما قلت من امارات الحقيقة الا ان يقال السلب على
الاطلاق دليل المجاز وعدم السلب ليس دليل الحقيقة او يقال كما قال صاحب
البديع على ما نقل عنه ان صحة السلب من احكام المجاز لا من اماراته
حتى يلزم الدور واقول كانه اخذ ذلك من ابن الحاجب حيث كان النحويون
قبل عصره يعرفون المعرب بما اختلف اخره باختلاف العوامل وكان ذلك
مستلزما للدور وعلى النحو الذي عرفت في هذا المقام في باب المجاز فعدل
عن ذلك وقال المعرب المركب الذي لم يشبه مبني الاصل وجعل اختلاف
اخر المعرب باختلاف العوامل من احكام المعرب ونعم ما فعل والله يعلم
بالصواب ومن امارات المجاز جمعه على خلاف جمع الحقيقة يعني ان اللفظ
اذا استعمل في معنى ووقع الاشتباه في انه هل هو حقيقة او مجاز ينظر

الى صيغة جمعه فان وجد مخالفا لجمعه بالمعنى الاول يحكم بانه مجاز مثلا اذا
وجدنا ان الامر له معنى حقيقي وهو الطلب وجمعه حينئذ الاوامر ثم وجدنا
الامر مستعملا في معنى الشيء او الفعل ووقع الاشتباه في كونه بذلك المعنى
حقيقة او مجازا فنظرنا الى جمعه فوجدناه مخالفا للجمع الاول عنى الامور فعرفنا
بذلك انه مجاز وانما عرفنا بذلك انه مجاز لانه لو كان اللفظ متواطئا بنسبة
المعنيين لاتحد الجمع كما صرح به اهل الفن فانحصر الامر في كونه مشتركا او حقيقة
ومجازا وستيضح عن قريب انشاء الله تعالى ان اللفظ اذا دار بين المجاز وبين
المشترك يحمل على المجاز وعلى هذا لا يرد ما قيل انه لا اثر لاختلاف الجمع فانه لولا
اختلاف الجمع لو يندفع احتمال التواطؤ وهذه الامارة لا تنعكس اي اتحاد الجمع
لا يدل على الحقيقة فان المجاز يجمع كثيرا مثل جمع الحقيقة وايضا من
امارات المجاز التزام تقييد اللفظ المستعمل في معنى كظلمة الكفر
ونور الايمان وقد نقض ذلك بلازم الاضافة واجيب بان المراد من التقييد
انه لولا لا لذهن غير ذلك المعنى ومن الامارات توقف اطلاقه على اطلاق
اخر نحو ومكروا ومكر الله فانه لا يصح ان يقال ومكر الله ابتداء وقوله تعالى
فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ويسمى هذا النحو من المجاز مشاكلة
قبل تحقق العلاقة المعتبرة فى المجاز في صورة المشاكلة مشكل اذ اين الطبخ
من الخياطة في قوله وقالوا اقترح شيئا نجد لك طبخه فقلت اطبخوا لي جبة
وقميصا واراد والتفصى عنه بوجوه اجودها انه استعارة لتشبيه الخياطة
بالطبخ عند القايل في الغرض المقصود من الطبخ فكانه قال انتم انما تطبخون
الطعام لي لاجل بقاء حيوتي وبقاء حيوتي في خياطة القميص والجبة لي
فان الانسان على نفسه بصيرة وكان القرينة على ذلك هو تقدم ذكر الطبخ

والله يعلم **فصل** اللفظ بعد الوضع قبل الاستعمال لا يوصف بالحقيقة ولا المجاز
لان الاستعمال الذي هو جنسهما لا يشمله ثم ان الحقيقة لا تستلزم المجاز
لجواز ان لا يكون اللفظ مستعملا في غير المعني الموضوع له وهل المجاز مستلزم
للحقيقة ام لا فيه خلاف المشهور عند المحققين عدم الاستلزام كما قالوا
في الرحمن فانه موضوع لمن له رقة القلب ولم يستعمل فيه بل انما استعمل
في الواجب تعالى باعتبار ترتب اثار الرحمة على ذاته تعالى من التجاوز عن المسيئين
والانعام على المحسنين وهذا بخلاف الرحيم فانه قد يستعمل في من له الرقة
وقد يستعمل في الواجب تعالى باعتبار ترتب الثمرة اما اطلاق الرحمن على
رحمن اليمامة فمن باب التعنت والعناد وهذا كما قيل له هو والله وايضا
الشاهد على عدم الاستلزام عسى ونعم فانهما موضوعان للاخبار ولم يستعملا
فيه انما استعملا في الانشاء وايضا انسلخا عن الزمان قبل الاستعمال
وايضا الشاهد عليه المبهمات من الضمائر واسماء الاشارات على
راي من يذهب الى انها موضوعة المفهومات كلية والاستدلال عليه
بالمجاز في المركب نحو قامت الحرب على ساق وشابت ظلمة الليل بان ٩ ٢١
قيام الحرب على الساق مثلا لم يستعمل في معناه الوضعي قط بل كلما
استعمل استعمل في معناه المجازي اعني شدة الحرب محل بحث لان
الكلام في المجاز في المفردات دون المركبات اعني ان الاستدلال انما يتم
لو لم يكن المفردات في تلك المركبات مستعملا في معانيها الحقيقية
والامر ليس كذلك لانها مستعملة في معانيها بل انما هنا تمثيل لهيئة
المنتزعة عن شدة الحرب بحال من يقوم على الساق كما قالوا اراك
تقدم رجلا وتوخر اخرى وقد زيف ابن الحاجب في مختصر الاصول وغيره

في غيره هذا الاستدلال بانه كما ليس لتلك التراكيب معان حقيقية كذلك
ليس لها معان وضعت هذه الالفاظ بازائها والحال ان الوضع لازم للمجاز
بالاتفاق فالالزام مشترك واجيب بمنع فقدان الوضع هنا والمعاني التي
وضعت لها الالفاظ ليس من لوازمها امكان وجوداتها في الخارج كما هو ظاهر
وقال الشيخ ابن همام منهم ان النزاع انما هو بين استلزام المجاز للحقيقة
الموضوعة بالوضع الشخصي وعدمه فحينئذ الالزام مشترك لان هذه المركبات
ليس لها وضع شخصي لما عرفت ان وضع المركبات وضع نوعي فكما يلزم على
المثبتين لاستلزام المجاز الحقيقة النقض بتلك المركبات حيث فيها المجاز بدون
الحقيقة الموضوعة بالوضع الشخصي كذا يلزم على النافين النقض بها لتخلف
الوضع الشخصي عن المجاز والحال ان الوضع الشخصي لازم للمجاز ورد بانه يلزم
على هذا خروج المفردات الموضوعة بالوضع النوعي كاسم الفاعل ونحوه عن محل
النزاع وهذا بعيد واستدل المثبتون بان الوضع لافادة المعاني التركيبية فلو لم
يستعمل لكان الوضع عبثا واجيب بان الوضع مثمر لصحة التجوز فلا يلزم العبث
وقد عرفت في ما سبق ان القول بكون الله تعالى واضعا للغات ضعيف فلا باس
بما قال العضدي من ان ترتب الغاية على الفعل ليس بضروري نعم لا بد من تصور
الغاية لئلا يلزم العبث **فصل** لما ذكر اقسام الحقيقة وما به يمتاز عن المجاز فاعلم
ان المجاز ينقسم تارة باعتبار ما يقع فيه التجوز وتارة باعتبار ما به يقع التجوز من المتكلم
اما الاول فعلى ثلثة انحاء الاول التجوز في المفرد فقط كاطلاق لفظ الاسد على الشجاع
والحمار على البليد والثاني التجوز في التركيب كما في طلعت الشمس واخرجت الارض
اثقالها وقول الشاعر اشاب الصغير وافنى الكبير كر الغداة ومر العشي فانما المجاز فيها
باعتبار اسناد الطلوع الى الشمس والاخراج الى الارض والشيب والفناء الى كر الغداة
ومر العشي لان هذه الامور مستندة بحسب الحقيقة الى الله تعالى وهذا المجاز
عقلي لان اسناد الاثر الى المؤثر عقلي والى غير المؤثر مجاز عقلي وفيه ما سيأتي فتدبر

بعد والثالث التجوز في المفردات والتركيب معا كقوله احياني اكتحالي بطلعتك اذ المراد
من الاحياء السرور ومن الاكتحال الرؤية ومن الطلعة الصورة واستناد الاحياء
الى الرؤية اسنادا الى غير ما هو له لان المحيي بحسب الحقيقة هو الله تعالى واما ما يكون
من قبل المتكلم فكقوله تعالى ليس كمثله شي بزيادة الكاف واسال القرية بنقصان
اهل واما بالنقل لعلاقة بينهما مثل تسمية البليد حمارا ولا بد من العلاقة في هذا
النحو من المجاز والا فهو وضع له جديد وهي اتصال ما للمعنى المستعمل فيه بالمعنى
الموضوع له وهي على ما نقل عن حاشية السيد الشريف للمختصر ولشرحه خمسة
وعشرون نوعا الاول السببية قال العلامة في النهاية ما حاصله ان اطلاق اسم
السبب على المسبب من جملة العلائق المصححة للمجاز والسبب اربعة قابل وفاعل
وصورة وغاية امثلتها سال الوادي فان الوادي قابل للماء اطلق عليه وتسمية
اليد بالقدرة لان القدرة صورة لليد لحلولها فيها حلول الصورة في المادة بخلاف
العكس كما في يد الله فانه من قبيل سال الوادي وتسمية المطر بالسحاب الفاعل
للمطر وتسمية العنب خمرا والعقد نكاحا وهنا مناقشات منها ما قال شارح المنهاج
من ان في كثر الامثلة تساهلا اذ الصورة بالاصالة انما يطلق على الجوهر الحال في
المادة جسمية كانت او نوعية والفاعل على العلة المؤثرة في المعلول والغاية على
الغرض الباعث للفاعل على الفعل ولا خفاء في فقدان المعاني الا انه لا مناقشة في
المثال والثاني المسببية نحو يعصر الخمر ويشرب الماتم اي العنب والخمر وقد جعل صاحب
المنهاج هذا مثال العلة الغائية وقال فان الخمر غاية العنب وقد اتى للمسببية بمثال
تسمية المرض بالموت قالوا اطلاق اسم السبب على المسبب اولى من العكس فان
السبب المعين يستلزم المسبب المعين والمسبب المعين لا يستلزم الاسباب فان
البيع يقتضي الملك بدون العكس وايضا قالوا اطلاق اسم العلة على المعلول اولى
من سائر العلل لانها من حيث الوجود الخارجي معلول ومن حيث الذهني
بالعكس وقد فرع الشهيد الثاني على ذلك النحو من المجاز ان النكاح يطلق على العقد

والوطي فمن الاول قوله تعالى وانكحوا الايامى منكم وقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح
اباؤكم من النساء وغيرهما ومن الثاني قوله فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح
زوجا غيره والاشتراك مرجوح بالنسبة الى المجاز فوجب المصير الى كونه في احدهما
مجازا ولا شك ان العقد سبب في الوطي وهو العلة الغائية له غالبا فان جعلنا حقيقة
في العقد مجازا في الوطي فذلك المجاز من باب اطلاق اسم السبب على المسبب وان
جعلناه بالعكس فبالعكس والاول ارجح لما تقدم ومن عكسه نظر الى اعتضاد الوجوه
بجامعة الغاية له ويتفرع على ذلك ما لو حلف على النكاح ولم ينو شيئا فانه يحمل
على العقد لا على الوطي على الاول والثالث الكلية كالاصابع للانامل في قوله تعالى يجعلون
اصابعهم في اذانهم والرابع الجزئية كالرقبة والوجه على الذات لكن هذا مشروط بكون
الجزء بحيث لا يوجد الكل بدونه فلا يصح ان يراد من اليد والرجل الانسان فلا تغفل
ويتفرع عليه ما لو حلف ان يصوم نصف يوم ونوى جميعه فانه يلزم ما نواه لان
ذلك مجاز واليمين يقبل المجاز بالنية كما يقبل تخصيص العام وتقييد المطلق
وغيرها من الاعتبارات الصحيحة لغة ويحتمل عدم الصحة لعدم التعبد بما تلفظ به
وعدم التلفظ بما يتعبد به وهو اليوم الكامل ومثله ما لو نذر ركوعا او سجودا ونوى
الركعة ومنها اذا حلف لا يشرب له ماء من عطش ونوى جميع الانتفاعات فيرجع
اليها عملا بالمجاز مع احتمال اختصاصه بما تلفظ به كما ذكر ومنها ما اذا اشار الزوج
الى زوجتيه وقال احدكما طالق ونويهما جميعا ففي طلاقهما معا وجهان نعم
لان مسمى احديهما قدر مشترك وهو صادق عليهما فقد وقع الطلاق عليهما
ونويهما فيتعين وقوعه ولان احديهما بعض من كليتهما فيحمل عليه مع النية ولا
لان خلاف وضع احديهما لغة وعرفا كما لو قال انت طالق نصف طلقة ونوى
طلقة كاملة وللشك في مزيل الزوجية حيث لا وثوق بذلك شرعا ومنها
اذا قال ان شفى الله مريضي فلله على رقبتي ان احج ماشيا فيلزمه لان اطلاق
الرقبة على الجملة مجاز شايع وربما بلغ حد الحقيقة ومثلها الراس والوجه ويحتمل

العلام ما لو ينوه ولو نوى به الجملة فلا اشكال ولو قال على رجلي فكذلك مع نية
ومع الاطلاق وفي قصد لزام الرجل خاصة نظر ولا يبعد عدم الانعقاد والخامس
الملزومية كالنطق للدلالة في قولهم الحال ناطقة اعلم ان هذه الملزومية قسم
من الملزومية التي اعتبروها في مطلق المجاز سوى المجاز الذي يكون باعتبار ما كان
وما يول وبالقوة كما يظهر من كلام صدر الشريعة في التوضيح وقال التفتازاني ان
المراد منه كون المعنى الوضعي بحيث ينتقل منه الذهن الى المعنى المجازي في الجملة
ولا يشترط اللزوم بمعنى امتناع الانفكاك في التصور كالبصير يطلق على الاعمى مع انه
لا يلزم من تصور البصير تصور الاعمى بل بالعكس لكن قد ينتقل الذهن منه
اليه باعتبار المقابلة وكذا عن الغائط الى الفضلات باعتبار المجاورة قال العلامة
التفتازاني التحقيق ان العلاقة في اطلاق اسم احد المتقابلين على الاخر ليس
هو اللزوم الذهني للاتفاق على امتناع اطلاق الاب على الابن هو من قبيل
الاستعارة بتنزيل التقابل منزلة التناسب بواسطة تمليح او تهكم كما في اطلاق
الشجاع على الجبان او تفأل كما في اطلاق البصير على الاعمى او مشاكلة كما في
اطلاق السيئة على جزاء السيئة وما اشبه ذلك فمحصل ما في التوضيح انه
اذا اطلقت لفظا واردت منه غير الموضوع له فالمعنى الحقيقي ان حصل له في
بعض الازمان فمجاز باعتبار ما كان او باعتبار ما يول او بالقوة فمجاز بالقوة وان
لم يحصل له اصلا فلا بد ان تريد معنى لازما لمعناه الوضعي في هذا وهو اما ذهني
محض كتسمية الشي باسم مقابله او منضما الى العرف كالغائط او اللزوم الخارجي
كاطلاق الرقبة على الانسان والجميع على الواحد واطلاق النطق على الدلالة
وشد الازار على العزلة عن المراة وهذا النحو هو الذي نحن فيه وفي تاليه اعني
السادس والسادس اللازمية كشد الازار للاعتزال عن النساء لقول الشاعر
قوم اذا حاربوا شدوا مازرهم والسابع التشابه كالاسد للشجاع قال العلامة
ومن العلاقة التسمية باسم الضد نحو جزاء سيئة سيئة مثلها وفاعتدوا عليه

بمثل ما اعتدى عليكم ويمكن ان يلحق بالمشابهة للمشابهة بين السيئة وجزائها
ثم اعلم انه لا بد في المشابهة من الاشتراك في صفة يكون ظاهرة لينتقل الذهن اليها
عند القرينة وهي اما معقولة كالاسد للشجاع او محسوسة كاطلاقه على المنقوش
على الجدار باعتبار الصورة والشكل الثامن الاطلاق التقييد كاليوم ليوم القيامة
والمشفر للشفة والتاسع بالعكس العاشر الخصوص والحادي عشر العموم
كزيد للعلماء وبالعكس ولا يتوهم ان هاتين العلاقتين هما الاولان فان المطلق
عام والمقيد خاص فانا لا نسلم المقدمتين فان التقييد ربما يكون بالمساوي
فان قلت ان العموم بحسب المفهوم متحقق في المطلق قلنا اولا ان الكلام في العموم
بحسب التحقق والصدق وثانيا ان جهة العموم مغائرة لجهة الطلاقة ضرورة
فالعموم هو كون الشي متحققا في كل ما يصدق عليه شي اخر بدون العكس
والاطلاق هو التجرد عن امر ما والثاني عشر حذف المضاف نحو اسال القرية وفيه
تسامح فان المجاز بالحذف نحو اخر من المجاز ولفظه مشترك لفظي بين المجاز الذي
نحن بصدده الان وهو المتبادر عند الاطلاق والمجاز بالحذف وهو لا يستعمل
الا مقيدا بالحذف فنحن بطلب العلاقة المصححة لاستعمال الكلمة في غير ما وضعت
له وعلاقة الحذف ليست بهذه المثابة والثالث عشر حذف المضاف اليه نحو انا
ابن جلا والاول يرد عليه مثل ما مر والرابع عشر المجاورة كالميزاب للماء وفرع عليه الشهيد
الثاني ما اذا قال صل على الجنازة واتى بالجيم مكسورة فانه لا يصح لان المكسور اسم
للنعش فاذا اريد الميت بفتحها وهو معنى قولهم الاعلى للاعلى والاسفل
ولا يشكل مع قصد الميت فان النية في امثال ذلك كافية ولا عبرة باللفظ وانما يقع
الاشكال مع الاطلاق والاقوى الصحة مطلقا ما لم يقصد خلاف الميت عملا
بالقرينة مع ان بعض اهل اللغة جوز اطلاق الامرين وغايته مع النية ان يكون
قد عبر بلفظ مجازي للعلاقة المذكورة وهو شايع والخامس عشر الاول اليه
كقوله تعالى اعصر خمرا والسادس عشر المضي عليه كاطلاق المشتق بعد زوال

المشتق منه كضارب لمن فرغ منه باعتبار انه كان عليه والمعتق عبدا تنبيه اعلم ان المعتبر
في المجاز باعتبار ما كان ان يكون حصول المعنى الحقيقي لمسمى المجازي في الزمان السابق
على اعتبار حال الحكم اي زمان وقوع النسبة وفي المجاز باعتبار ما يؤل حصول المعنى
الحقيقي لمسمى المعنى المجازي في زمان هو سابق على زمان وقوع النسبة ويمتنع
فيهما حصوله لمسمى المجازي في زمان اعتبار الحكم والا يكون اللفظ فيه حقيقة لا مجازا
هذا خلف ولا يمتنع حصوله له في حال الاسناد وزمان ايقاع النسبة للقطع في
مثل قتلت قتيلا وعصرت خمرا بانه مجاز مع كون مسمى القتيل والخمر متصفا بالمقتولية
والخمرية حقيقة في زمان التكلم وايقاع النسبة فعلم من هنا ان المجازية انما هي
باعتبار عدم اتصاف المسمى في زمان وقوع النسبة وهكذا الحال في مثل واتوا
اليتامى اموالهم وقت البلوغ فانه مجاز وان كان اتصاف مسمى اليتامى باليتم
حال التكلم وايقاع النسبة فالمجازية انما هي باعتبار عدم بقاء اليتيم حال وقوع النسبة
اعني وقت الاعطاء

وهذا بخلاف قولنا نشرب العصر اذا صار خمرا واكرم الرجل الذي خلفه ابوه يتيما
فانه حقيقة لان مسمى الخمر وقت وقوع النسبة وهو الصيرورة متصف بالخمرية
حقيقة وايضا مسمى اليتيم متصف باليتيم وقت التخليف ويرد عليه على ما نبه عليه
العلامة التفتازاني ان حصول المعنى الحقيقي للمسمى في زمان اعتبار الحكم بل في
جميع الازمنة لا يوجب اطلاق كونه حقيقة لجواز ان لا يكون اطلاق اللفظ من جهة
كونه من افراد الموضوع له كما في اطلاق الدابة على الفرس مجازا مع دوام كونه مما يدب
على الارض وان الحصول بالفعل ليس بلازم في المجاز باعتبار ما يؤل بل يكفي توهم
الحصول كما في عصرت خمرا فاريقت في الحال فانه مجاز باعتبار ما يؤل مع عدم
حصول حقيقة الخمر للمسمى بالفعل اصلا والسابع عشر المحلية والثامن عشر
الحالية كالمجلس لحضاره وبالعكس نحو ففي رحمة الله اي في الجنة والتاسع عشر
الية الشيء للشيء كاللسان للذكر والعشرون احد البدلين للاخر نحو الدم الدية

والحادي والعشرون النكرة في الاثبات للعموم نحو علمت نفس اي كل نفس الثاني
والعشرون التضاد اعلم ان اطلاق لفظ احد الضدين على الاخر لعلاقة فقد تكون
العلاقة فيه مشابهة غير المضادة كما في استعارة عدم الشيء لوجوده مع عدم
النفع او المضادة المنزلة منزلة التشابه والتناسب بواسطة تمليح او تهكم كما يقال
للبخيل هو حاتم وللجبان هو اسد او نفس المضادة لكونها مجاورة بين الضدين
في التصور او للتوهم والثالث والعشرون المعرف باللام لواحد والرابع والعشرون
الحذف وقيل في هذا ان عم يندرج العلاقتان الزائدتان بحذف المضاف وحذف
المضاف اليه فيها فينتقض العدد مع انه يرد عليه مثل ما مر والا فلا فائدة في اعتبار
حذف المضاف علاقة وحذف غيره اخرى مع انه يمكن بهذا النهج علاقات لا تعد
ولا تحصى كحذف المفعول والحال والظرف مثلا والخامس والعشرون الزيادة
ويرد عليه مثل ما يرد على الحذف فتذكر انتهى وفيه بعد مسامحات ومناقشات
تركنا ذكرها لقلة الجدوى وهذه العلاقة التي ذكرت ههنا لعلها تفصيل ما اجمله
وقال ابن الحاجب منهم العلاقة خمس المشاكلة والمشابهة والاول اليه والكون عليه
والمجاورة وقيل اربعة من المشابهة الى اخر الاربع وبعضهم اقتصر على المشابهة والمجاورة
وعند صاحب المنهاج اثنتى عشرة والعميدي احدى عشرة وقيل غير ذلك وللشيء
وللناس فيها يعشقون مذاهب فائدة اعلم رحمك الله تعالى ان بعضا من تلك
العلاقة علاقة بين الشيئين بحيث يصح المجاز من الجانبين وبعضها ليس كذلك
بل انما يصح من جانب واحد وذلك لان مبنى المجاز كما على ما عرفت على الانتقال
من الملزوم الى اللازم وقد عرفت معنى اللزوم هنا فالملزوم اصل ومتبوع من جهة
ان منه الانتقال واللازم فرع وتابع من جهة ان منه اليه الانتقال فان كان اتصال
الشيئين بحيث يكون كل منهما اصلا وفرعا من وجه جاز استعمال كل منهما في
الاخر مجازا والا جاز استعمال الاصل في الفرع دون العكس فالعلة اصل من جهة
احتياج المعلول اليه والمعلول المقصود اصل من جهة كونه بمنزلة العلة الغائية و

الغاية علة ذهنية ومعلوله خارجية ولذا قالوا الاحكام علل مالية والاسباب علل
اليه وذلك لان احتياج الناس بالذات انما هو الى الاحكام دون الاسباب في الكل
اصل يبتني عليه الجزء في الحصول من اللفظ بمعنى انه انما يفهم من اسم الكل
بواسطة فهم الكل وهذا معنى قولهم التضمن تابع للمطابقة والتبعية بهذا المعنى
لا ينافي كون فهم الجزء سابقا على فهم الكل بالجملة المعني من الاصل والفرع
هنا ان فهم الجزء من اسم الكل انما هو لاجل فهم الكل منه سواء كان فهم الجزء
سابقا على فهم الكل ام لم يكن والجزء اصل باعتبار احتياج الكل اليه في الوجود
والتعقل فان قيل احتياج الكل الى الجزء ضروري ضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء
مطلقا فما معنى اشتراط ان يكون الجزء بحيث يستلزم وجود الكل قلنا هذا مبني
على العرف حيث يقال للشخص الذي قطعت يده او رجله هو ذلك الشخص بعينه
فاعتبر الجزء الذي لا يبقى الانسان موجودا بدونه فان قيل فلم يطلق اسم العين على
الرقيب مع ان الرقيب رقيب وان لم يبق فيه عين قلنا لا نسلم بقاء الرقيب مع صفة
الرقابة بدون العين فيكون كاطلاق اللسان على الترجمان فان قيل الظاهر
ان الرقبة والراس لازم للانسان لان الانسان لا يوجد بدون الرقبة والراس
بخلاف العكس والعموم من امارات اللازم دون الملزوم وفي المجاز لا بد ان يكون
مسمى اللفظ ملزوما والمعنى المجازي لازما كما عرفت يجاب بان المراد من الملزوم
بحسب اصطلاح علماء البيان المحتاج اليه ولا شبهة في ان الرقبة والراس
مما يحتاج اليهما الانسان فالانسان والرقبة مثلا كل منهما ملزوم للاخر بالمعنى الذي
اعتبر في المجاز وكل منهما ملزوم ايضا بالمعنى الذي هو العلاقة المعبرة عنها باللزوم
لان الرقبة ملزوم باعتبار كونها مفتقرا اليها والانسان ملزوم باعتبار كونه
اصلا في الحصول من اللفظ هذا ملخص ما فهمنا من بعض مصنفات فحول
علماء الاصول والله يعلم بحقائق الامور تنبيه وايقاظ واعلم ان تلك
العلائق انما هي بمنزلة علل ناقصة لصحة المجاز فانها مشروطة بعدم الموانع

من منع اهل اللغة وبعد الفهم قال العلامة في النهاية وغيره في غيرها من جملة
شرايط المجاز انتفاء المانع بان لا يمنع اهل اللغة منه فانهم ان منعوا منه لم يجز
الاستعمال كما انهم منعوا من استعمال نخلة الطويل غير انسان وشبكة للصيد
وابن للاب وبالعكس وان لا يمنع الشرع منه كما منع من اطلاق الكافر على المومن
باعتبار كفر تقدم ان جعلناه مجازا انتهى واما اشتراط سماع الجزئيات فالمحققون
على خلاف ذلك ولا توقف اهل العربية في التجوز وهم لا يتوقفون بل للمجازات
المتعددة الغير المسموعة هم مستعملون ومن اجل ذلك لم يدونوها ولم يتداولوها ولم
يضبطوها في الطوامير ضبطهم الحقائق اللغوية كما يظهر بالرجوع الى الكتب العربية
واستدل بانه لو كانت المجازات سمعية لما افتقر الى بيان انواع العلاقات في تحصيل
العلم بها لان نفس العلم بالاذن كاف حينئذ كما في الحقائق فان العلم بالوضع يكفي
فيه ورد بانه يجوز ان يكون اختيار العلاقة لجواز استعمال الواضع في المعنى المجازي
فاذا سمعنا منه استعملنا فيما استعمل فيه بتلك العلاقة ولا نتجاوز منه وان
وجد في موضع اخر تلك العلاقة بعينها وهذا الرد عندي من قبيل جحد ما هو معلوم
بالعيان فان للبلغاء في كل زمان استعارات جديدة وترشيحات بديعة لم يسمع
قبل ذلك قط وايضا لو كانت تلك العلاقة لمجرد استعمال الواضعين فاي فائدة
في تدوينها في الصحف والدفاتر الى زماننا هذا بعد انقراض زمان الواضعين
كافة وايضا استدل بان اعارة اللفظ تابعة لاعارة المعنى والا لم يحصل المبالغة
وللعلم بان الحقائق الشرعية والعرفية لم يستعملها اللغويون في معانيها
مطلقا وتمسك القائل بافتقاره الى السمع بانه لو لم يكن كذلك لجاز النخلة
لغير الانسان الطويل واطلاق الابن على الاب وبالعكس وقد عرفت فيما سبق
ان العلاقة ليست بكافية ما دام لم يكن فقدان المانع والمانع هو منعهم عن ذلك
ولعل ذلك للبعد عن الطبع جدا وايضا قالوا لو لم يكن النقل شرطا لكان التجوز
قياسا في اللغة ان كان لجامع مستلزم للحكم ولا اختراعا واجيب انما يلزم الاختراع

لو لم يعلم الوضع علما كليا بالاستقراء واجيب ايضا بان الاختراع انما يلزم لو لم يدل
اللفظ على المعنى المجازي عقلا ولم تقم القرينة المانعة عن ارادة المعنى الموضوع له
فكان الذهن بمساعدة قرينة يرنمي ينتقل من معنى الاسد الملزوم للشجاعة الى معنى
الشجاع اللازم له والانتقال من الملزوم الى اللازم عقلي قيل هذا مختار الفاضل الجونفوري
ورد بان الدلالة العقلية وان كانت كافية للمفهومية لكن لا بد لصحة التركيب
من السماع والاجازة منهم للاستعمال حتى يكون جاريا على قوانينهم مسئلة
اعلم ان المذاهب في كلام اسناد الفعل ومعناه فيه الى غير ما هو له عند المتكلم
في الظاهر كما في قول المومن انبت الربيع البقل اربعة الاول انه مجاز في المسند
فالمعنى الحقيقي للانبات ايجاد النبات واريد منه هنا سببية وجود النبات غير
الفاعلية ذهب اليه ابن الحاجب كما صرح به الفاضل العضدي ورد بما اتفق عليه
علماء البيان واهل اللغة من ان الفعل لا يدل بحسب اصل الوضع على ان فاعله
يلزم ان يكون قادرا او غير قادر سببا حقيقيا او غير حقيقي ورد ايضا بان من الافعال
فعلا اسند الى غير القادر اسنادا حقيقيا نحو فعل النار للاحراق وفعل السقمونيا
الاسهال والقول فيه بانه مجاز مع كونه اكثر من ان يحصى قول لا يصغى اليه وايضا
كثير من الافعال مما لا يسند الا الى غير القادر نحو خمدت النار ويبست الارض و
جمد الماء فلو كان الاسناد الاول مستدعيا لكون الفاعل غير قادر ولا يخفى عليك
عدم توجه تلك الايرادات عليه فانك عرفت ان الكلام انما هو في ان اسناد
الانبات الى غير القادر المختار لا يصح عند المومن الا مجازا لان معنى الانبات كما عرفت
هو ايجاد النبات وموجده انما هو الله القادر المتعال وليس غرض ابن الحاجب ان
اسناد كل فعل لا يصح الا الى القادر المختار واما ما اشكل عليه نظام العلماء بان الاسناد
غير داخل في الحقيقة المصدرية ولذلك لو قيل اعجبني الضرب لكان صحيحا بحسب
الحقيقة واذا تقرر هذا فاعلم انه اذا قيل اعجبني نبات الربيع يكون مجازا البتة لا يصح
ان يقال ان المصدر موضوع للاسناد الى الصالح فانك قد دريت ان المصادر

لا اسناد فيها بحسب الوضع انتهى فلا يخفى ما فيه فان مراد توجه كلام ابن الحاجب
ان معنى الانبات ايجاد النبات فاسناد الانبات بذلك المعنى الى غير القادر ليس
على سبيل الحقيقة لان الموجد انما هو الله تعالى ولا دخل في ذلك لكون الاسناد داخلا
في المعنى المصدري ام لا فقوله اعجبني انبات الربيع البقل اذا اعتبر اضافة الانبات الى
الربيع فيه من قبيل اضافة المصدر الى الفاعل يكون مجازا فلا يرد على الحوره ان يقول
ان المراد من الانبات هنا غير ايجاد النبات فيكون المجاز في المصدر الذي هو بمنزلة
المسند بل لا بد من التزام المجاز في المصدر في انبت الربيع البقل ايضا عند ما تقرر ان
الفعل دال على ثبوت شيء لموضوع غير معين في زمان معين فهو مركب من المصدر
والزمان والنسبة فما لم يدخل المجاز في المصدر استحال دخوله في الفعل الذي
لا يفيد الا ثبوت ذلك المصدر لشيء ما والمذهب الثاني انه مجاز في المسند اليه
وهو قول السكاكي قال انه استعارة بالكناية قال العلامة التفتازاني في شرح التلخيص
وهي عنده ان تذكر المشبه وتريد المشبه به بواسطة قرينة وهي ان تنسب اليه شيئا
من اللوازم المساوية للمشبه به مثل ان يشبه المنية بالسبع ثم تفردها بالذكر
تضيف اليها شيئا من لوازم السبع فتقول مخالب المنية نشبت بفلان وانما قال
السكاكي ذلك بناء على ان المراد عنده بالربيع الفاعل الحقيقي بقرينة نسبة الانبات
الذي هو من اللوازم المساوية للفاعل الحقيقي الى الربيع وكذا تقول في شفى الطبيب
المريض وسرتني رؤيتك وهزم الامير الجند ونحو ذلك واورد عليه القزويني الخطيب
صاحب التلخيص بانه يستلزم ان يكون المراد بعيشة في قوله تعالى فهو في عيشة
راضية صاحبها لما عرفت من معنى الاستعارة عنده ولا معنى لقولنا فهو في
صاحب عيشة راضية قال الشارح وكذا لا معنى لقولنا خلق من شخص يدفق الماء
اي يصبه في قوله تعالى خلق من ماء دافق وهكذا يستلزم ان لا يصح الاضافة في نحو نهاره
صائم لبطلان اضافة الشيء الى نفسه وان لا يكون الامر بالبناء لهامان وان يتوقف
نحو انبت الى اخره على السمع لان اسماء الله تعالى توقيفية واللوازم كلها باطلة واجاب

عن كل ذلك الشارح التفتازاني وتفصيل ذلك كله تقويت لما هو المقصود من الكتاب
نعم يرد عليه ان غاية ما في الباب انه باعتبار ادعاء القادرية للربيع اسند اليه الانبات
والادعاء المحض لا يوجب كون الاسناد حقيقة وايضا يلزم ان لا يكون مجازا في المسند
اليه لانه مستعمل في معناه والمذهب الثالث انه مجاز في الاسناد وهو قول عبد القاهر
والمحققين من علماء البيان ومعنى ذلك ان المسند والمسند اليه كلاهما بمعناهما
الحقيقي وانما المجاز في الاسناد ويظهر من العضدي ان هذا النحو من المجاز من اقسام
المجاز اللغوي حيث قال قد اختلفوا في نحو انبت الربيع البقل لعدم كون الربيع هو
الفاعل حقيقة فلا بد من التاويل فيه اما في اللفظ او في المعنى والا كان كذبا والتاويل في اللفظ
اما في الانبات او في الربيع او في التركيب فهذه احتمالات اربعة الاول التاويل في المعنى
وهو انه اورده ليتصور فينتقل الذهن منه الى انبات الله فيه فيصدق به وهو قول
الامام فخر الدين الرازي ان المجاز عقلي لا لغوي الثاني ان التاويل في انبت وهو التسبيب
العادي لو كان وضعه للتسبيب الحقيقي وهو قول المصنف الثالث التاويل في الربيع
كانه تصور بصورة فاعل حقيقي فاسند اليه ما يسند الى الفاعل الحقيقي مثل قولهم
في صحيا الخزرجية مرهفات حيث جعلوا المرهفات وهو قول صاحب المفتاح
انه من الاستعارات التخييلية الرابع التاويل في التركيب وهو ان كل هيئة تركيبية
وضعت بازاء تاليف معنوي هذه وضعت لملابسة الفاعلية فاذا استعملت
لملابسة الظرفية او نحوها كان مجازا وذلك نحو صام نهاره وقام ليله وهذا
مختار عبد القاهر انتهى وهذا كما ترى يدل على ان المجاز في الاسناد مجاز لغوي وهذا
انما يصح اذا كان اسناد الفعل الى ما هو له بحسب الواقع معنى حقيقيا للفعل
وشبهه اي يكون معنى انبت مثلا لغة ما صدر عنه النبت بحسب نفس الامر
على زعم المتكلم ثم اذا استعمل المتكلم لغير ما صدر عنه كان مجازا لغويا وهذا خلاف
ما يفهم من ارباب المعاني حيث قال العلامة التفتازاني في شرح التلخيص ان
تسمية الاسناد حقيقة عقلية انما هي باعتبار انه ثابت في محله ومجازا باعتبار انه

متجاوز اياه والحاكم بذلك هو العقل دون الوضع لان اسناد كلمة الى كلمة شيء يحصل
بقصد المتكلم دون واضع اللغة فان ضرب مثلا لا يصير خبرا عن زيد بواضع اللغة
بل عن قصد اثبات الضرب فعلا له وانما الذي يعود الى الواضع انه لاثبات الضرب
دون الخروج وفي الزمان الماضي دون المستقبل فالاسناد ينسب الى العقل بلا واسطة
والكلام ينسب اليه باعتبار ان اسناده منسوب اليه انتهى وتحقيق الحق في ذلك
لا يخلو عن التعسير والمذهب الرابع هو مذهب الامام وهو اما بمعنى التمثيل المصطلح
كما قالوا في اني اراك تقدم رجلا وتؤخر اخرى او بمعنى ان العقل ينتقل من نحو نهاره صائم
وبنى الامير المدينة وانما هي اقبال وادبار وانبت الربيع البقل لاستحالة الحمل على
الاسناد الحقيقي ولو بجري العادة الى ما هو الحق الحقيق للاسناد وهو ما له
الاسناد في الواقع واذا عرفت ذلك فاعلم ان محصل تلك الاقوال الاربعة هو الذي
تلونا عليك فيكون مراد من قال انه مجاز في المسند من نهاره صائم نهاره محل
الصوم وبنى الامير بمعنى الامير بالبناء ومعنى انما هي اقبال انما هو ذو اقبال ومعنى
انبت صار سببا للنبات ومراد من قال انه مجاز في المسند اليه ان معنى تلك الامثلة
صاحب النهار صائم وبنى معمار الامير المدينة وسبب حصول الابل اقبال وانبت خالق
الربيع البقل ومراد من قال انه مجاز في الاسناد كان النهار صائم وكان الامير بنى
المدينة الى اخره ومراد من قال انه عقلي ان قضية وقوع الصوم في النهار مثل قضية
صوم النهار وقضية بناء المدينة بامر الامير مثل قضية بناء الامير المدينة الى اخره
وعلى الاحتمال الاخير يكون مراد المتكلم ان يفهم المخاطب من قوله نهاره صائم ان صاحب
النهار صائم لاجل ان ذلك المعنى هو الصحيح دون ما اخبر به المتكلم بحسب الظاهر
ثم اذا امعنوا النظر وتاملوا فيما قالوا بالتدقيق وجدوا في مطاوي هذه الاقوال وجوها
من الخلل لاجل ذلك اضطرب فيما قالوا من الكلام اراد هو في تحصيل المرام بيان
ذلك بالاجمال ان ظاهر كلام ابن الحاجب ومن يحذو حذوه لما كان بظاهره يدل
على ان كل فعل ينبغي اسناده الى القادر المختار بدون خصوصية الانبات فاسند ذلك

الى اللغة حتى ان العلامة رحمه الله ايضا عد نحو طلعت الشمس من قبيل المجاز اورد
عليه الناظرون بانا نرى كثيرا من الافعال اسنادها لا يصح بحسب الحقيقة الا الى
غير القادر المختار كما في فعلت النار الاحراق وفعل سقمونيا الاسهال وخمدت النار
وجمد الماء فاحتيج في التفصي عنه الى ان مراد ابن الحاجب خصوص اسناد الانبات
وما كان من قبيله مما لا يصح اسناده الا اليه دون الافعال عموما ولما اورد صاحب
التلخيص وغيره على ظاهر كلام السكاكي الايرادات الكثيرة التي اشرنا اليها فيما قبل
وجهوا كلام السكاكي بتوجيه يدفع عنه الايرادات المشار اليها فقال العلامة
التفتازاني ان مبنى هذه الاعتراضات على ان مذهب السكاكي في الاستعارة
بالكناية ان يذكر المشبه ويريد المشبه به حقيقة وهذا وهم لظهور ان ليس المراد
بالمنية في قولنا مخالب المنية نشبت بفلان السبع حقيقة بل المراد الموت لكن بادعاء
السبعية له وجعل لفظ المنية مرادفا للفظ السبع ادعاء الى اخر ما قال في تفسير ذلك
اقول فعلى هذا يكون مراد السكاكي في مثال نحن فيه ان الربيع الذي هو صار قادرا
مختارا ادعاء انبت البقل وهذا وان كان دافعا للايرادات لكن يشكل الفرق بين قوله
وقول عبد القاهر حينئذ حيث قال في مثال نما هي اقبال وادبار ان المجاز فيه عقلي
ولم ترد بالاقبال والادبار غير معناهما حتى يكون المجاز في الكلمة وانما المجاز في ان
جعلتها لكثرة ما يقبل ويدبر كانها تجسمت من الاقبال والادبار وليس ايضا على
حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه وان كانوا يذكرونه منه الى اخره لان
الظاهر من كلامه كما ترى انه جعل ملزوم الاقبال قبالا ادعاء كما جعل الربيع قادرا
مختارا ادعاء على مذهب السكاكي غاية الامر هنا المجاز في المسند وفي مثل الانبات
في المسند اليه فالقول بانه على مذهب عبد القاهر في تلك الامثلة مجاز عقلي
في الاسناد وعلى مذهب السكاكي في الظرف تحكم كما ترى وقد شارح المختصر في شرح
المختصر قيل في الفوائد ايضا مذهب الشيخ عبد القاهر بان هنا تاويلا في التركيب
فان الهيئة التركيبية في قولنا صام نهاره موضوعة لقيام الفعل بالفاعل فاذا استعمل

واريد وقوعه في الظرف كان مجازا البتة فليس جهة الاسناد في صام زيد وصام
نهاره واحدة فان الهيئة التركيبية في الاول مستعملة فيما وضعت له بخلاف
الهيئة التركيبية الثانية قال نظام العلماء فعلى هذا يكون الاستعارة تمثيلية
ويؤل الى مذهب ابن الحاجب في المشهور خلاف ذلك قد قرروا مذهب الامام الرازي
بان المفردات في الاسناد التي في اجزاء الكلام باقية على حقائقها لكن ليس المقصود
الحكم المفاد منه بالذات بل لان ينتقل منه الى الحكم بالمسند على فاعله الحقيقي
ويفعل هذا للمبالغة بخلاف مذهب الشيخ فان فيه الطرفين على الحقيقة والاسناد
على التاويل قيل على هذا لا يفارق الكناية كثيرا ونقل عن صاحب التحرير انه قال ان
مذهب الامام الرازي هو الاستعارة التمثيلية في مثل هذا التركيب قيل في هذا وهم
لان التمثيل تشبيه الهيئة مع الهيئة وهو من المجاز اللغوي في المركب والامام
يقول ان المجاز عقلي ثم اعلم ان الشيخ بهاء الملة والدين رحمه الله في حاشيته
على متنه زبدة الاصول قال ما حاصله ان مذهب الشيخ عبد القاهر وفخر الدين
الرازي واحد هو المجاز في الاسناد وقال ان التركيب وان كان محتملا للاستعارة
التمثيلية لكن لم يذهب اليه ذاهب واورد عليه بعض اساتذة ديارنا في شرحه
لزبدة الاصول ان الاستعارة التمثيلية في نحو هذا التركيب هو مذهب الشيخ
عبد القاهر فان مذهبه ان وضع التركيب لملابسة الفاعلية واستعمل في الظرفية
فيؤل الى الاستعارة التمثيلية كما لا يخفى فقول المصنف ان هذا الوجه لم ينقل
من علماء العربية كما ترى وايضا ابن همام نسب القول بالاستعارة التمثيلية الى
النحوي انتهى وهذا مدفوع فان ما فهم شيخنا هو الحق كما تفطن به لذلك الفاضل
الجونفوري وغيره من افاضل الديار فان الرازي قال في نهاية الايجاز على ما نقل
عنه اذا قلنا اشاب الصغير كر الغداة لم يكن المجاز فيه لنقل صيغة اشاب الى غير
مفهومها الاصلي بل المجاز فيه ان الشيب لم يحصل الا بفعل الله تعالى ونحن لم
نسنده اليه بل سندناه الى كر الغداة واسناده الى قدرة الله تعالى حكم ثابت له

لذاته لا بسبب وضع واضع فاذا اسند ناه الى غيره فقد نقلناه عما اسناده لذاته
في العقل فيكون في امر عقلي فيكون مجازا عقليا وقال في المحصول ومثاله من القران
واخرجت الارض اثقالها وقوله مما ينبت الارض فالاخراج والانبات غير مسندين
في نفس الامر الى الارض بل الى الله تعالى في ذلك حكم ثابت في نفس الامر فنقله
عن متعلقه الى غيره نقل حكم عقلي لا لفظه لغوية فلا يكون هذا المجاز الا عقليا
انتهى قال بعض افاضل ديارنا وانت اذا تاملت في هذه الكلمات علمت ان
الامام الرازي انما يقول بالتجوز في الاسناد لا يجري ان نسب الفعل بالنسبة القيامية
الى ما حقه ان ينسب اليه بالنسبة الظرفية وهذا هو قول عبد القاهر فتوهم المخالفة
نشأ من قلة التدبر فقد ظهر لك حينئذ حقيقة ما قيل ليس بين الامام الرازي
والشيخ عبد القاهر خلاف اصلا وارتضى به الجونفوري في الفوائد وحاشيته فتدبر
انتهى ايضا نقل عن شروح الشرح ايضا ما يطابق قول الشيخ هذا وانما طولنا
الكلام في ذلك المقام ليظهر عليك نظرا الى ضطراب كلماتهم واختلاف ارائهم
ان هولاء المحققين والمهرة السابقين لم يحوموا حول كنه المقام والله يعلم بحقيقة
الاحكام ولو استقبلت من امرى ما استدبرت لما تعرضت لهذا المبحث لقلة
جدواه **فصل** في الباعث على التكلم بالمجاز اعلم ان التعبير عن المعنى قد يكون
بلفظ وضع له وقد يكون بلفظ لعلاقة بين معناه الموضوع له وبين هذا المعنى
المعبر عنه والاشهر هو الاول لان المتكلم لا يفتقر معه الى اقامة القرينة الصارفة
عن ارادة ما وضع اللفظ له فالعدول عنه انما يستحسن لفائدة راجحة
على ارادة المعنى من اللفظ الموضوع لذلك المعنى وتلك الفائدة قد تكون متعلقة
بجوهر اللفظ وقد تكون متعلقة بمعناه كان يكون اللفظ المجازي عذبا سلسا
والحقيقي ثقيلا كقول الشاعر وقبر حرب بمكان قفر وليس قرب قبر حرب قبر
فانه قيل ان احدا بسبب تنافر كلماته لا يتمكن من ايراد هذا البيت ثلث مرات
من غير تلجلج فيترك ويختار بدل ذلك الالفاظ الدالة على تلك المعاني مجازا

وكان يكون اوجز او يكون ابلغ فان قولك اشتعل الراس شيبا ابلغ من شيبت
او زيادة بيان او تعظيم او اهانة يقتضيها الحال او رعاية السجع نحو حمار ثرثار بخلاف
بليد ثرثار او المقابلة مثل تخذت للاشهب دهما ولو قلت قيدا لفات المقابلة
او المطابقة مثل كلما لج قلبي في هواها لجت في مقتي ولو قلت ازداد هوائي لم يكن
طباق والمجانسة مثل سبع سباع ولو قلت شجعان لم يكن والروي مثل عارضنا
اصلا فقلنا الربرب حتى تبدى الاقحوان الاشهب ولو قال الابيض لم يصح هذا ثم اعلم
انهم اتفقوا على وقوع المجاز في اللغة وانما خالف فيه ابو اسحق الاسفرائني والحق مع
المشهور لنا اطلاق اهل اللغة الاسد على الرجل الشجاع والحمار على الانسان البليد
وقلام على جناح السفر وقامت الحرب على ساق وكبد السماء ونحو ذلك مما لا يمكن
احصاؤه ولذلك قال ابن جني اكثر اللغة مجازات ومن المعلوم ان هذه الالفاظ
موضوعة لمعان اخر لتبادرها منها عند عدم القرينة بخلاف هذه المعاني وايضا
لو كانت تلك الالفاظ موضوعة لهذه المعاني لزم الاشتراك والمجاز اولى من الاشتراك
كما سيتضح ان شاء الله تعالى واحتج المخالف بان المجاز مخل بالفهم وهذا مردود بانه
انما يلزم ذلك لو كان مجردا عن القرينة والامر ليس كذلك وايضا منقوض بالمجمل
فانه مخل بالتفاهم ايضا مع انه لا ينكره ونقل عنه ان المجاز مع القرينة حقيقة فالنزاع
لفظي ثم اعلم ايضا ان المجاز واقع في القران العزيز ايضا خلافا للظاهرية لنا قوله تعالى
جدارا يريد ان ينقض وقوله تعالى واسال القرية وجاء ربك وتجري باعيننا ويد الله
فوق ايديهم والسماء بنيناها بايد وثم وجه الله وتجري من تحتها الانهار واشتعل الراس
شيبا واخفض لهما جناح الذل والحج اشهر معلومات وفاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى
عليكم وجزاء سيئة سيئة مثلها والله يستهزئ بهم الى غير ذلك وقد يستدل
بقوله تعالى ليس كمثله شيء واسال القرية فان فيهما مجازا بالزيادة والنقصان قيل
هذا النحو من المجاز ليس من محل النزاع لان الكلام في استعمال اللفظ في غير ما
وضع له ورد بان النزاع في الاعم بدليل قولهم انه يلزم كونه تعالى متجوزا ويلزم الكذب

لذاته لا بسبب وضع واضع فاذا اسندناه الى غيره فقد نقلناه عما اسناده لذاته
في العقل فيكون في امر عقلي فيكون مجازا عقليا وقال في المحصول ومثاله من القران
واخرجت الارض اثقالها وقوله مما ينبت الارض فالاخراج والانبات غير مسندين
في نفس الامر الى الارض بل الى الله تعالى في ذلك حكم ثابت في نفس الامر فنقله
عن متعلقه الى غيره نقل حكم عقلي لا لفظه لغوية فلا يكون هذا المجاز الا عقليا
انتهى قال بعض افاضل ديارنا وانت اذا تاملت في هذه الكلمات علمت ان
الامام الرازي انما يقول بالتجوز في الاسناد لا يجريان نسب الفعل بالنسبة القيامية
الى ما حقه ان ينسب اليه بالنسبة الظرفية وهذا هو قول عبد القاهر فتوهم المخالفة
نشأ من قلة التدبر فقد ظهر لك حينئذ حقيقة ما قيل ليس بين الامام الرازي
والشيخ عبد القاهر خلاف اصلا وارتضى به الجونفوري في الفوائد وحاشيته فتدبر
انتهى ايضا نقل عن شرح الشرح ايضا ما يطابق قول الشيخ هذا وانما طولنا
الكلام في ذلك المقام ليظهر عليك نظرا الى اضطراب كلماتهم واختلاف ارائهم
ان هولاء المحققين والمهرة السابقين لم يحوموا حول كنه المقام والله يعلم بحقيقة
الاحكام ولو استقبلت من امري ما استدبرت لما تعرضت لهذا المبحث لقلة
جدواه **فصل** في الباعث على التكلم بالمجاز اعلم ان التعبير عن المعنى قد يكون
بلفظ وضع له وقد يكون بلفظ لعلاقة بين معناه الموضوع له وبين هذا المعنى
المعبر عنه والاصل هو الاول لان المتكلم لا يفتقر معه الى اقامة القرينة الصارفة
عن ارادة ما وضع اللفظ له فالعدول عنه انما يستحسن لفائدة راجحة
على ارادة المعنى من اللفظ الموضوع لذلك المعنى وتلك الفائدة قد تكون متعلقة
بجوهر اللفظ وقد تكون متعلقة بمعناه كان يكون اللفظ المجازي عذبا سلسا
والحقيقي ثقيلا كقول الشاعر وقبر حرب بمكان قفر وليس قرب قبر حرب قبر
فانه قيل ان احدا بسبب تنافر كلماته لا يتمكن من ايراد هذا البيت ثلث مرات
من غير تلجلج فيترك ويختار بدل ذلك الالفاظ الدالة على تلك المعاني مجازا

وكان يكون اوجز او يكون ابلغ فان قولك اشتعل الراس شيبا ابلغ من شيبت
او زيادة بيان او تعظيم او اهانة يقتضيها الحال ورعاية السجع نحو حمار ثرثار بخلاف
بليد ثرثار او المقابلة مثل تخذت للاشهب دهم ولو قلت قيد لفات المقابلة
او المطابقة مثل كلما الجم قلبي في هواها الجمت في صفتي ولو قلت ازداد هواه لم يكن
طباق والمجانسة مثل سبع سباع ولو قلت شجعان لم يكن والروي مثل عارضنا
اصلا فقلنا الزبرب حتى تبدى الاقحوان الاشهب ولو قال الابيض لم يصح هذا ثم اعلم
انهم اتفقوا على وقوع المجاز في اللغة وانما خالف فيه ابو اسحق الاسفرائني والحق مع
المشهور لنا اطلاق اهل اللغة الاسد على الرجل الشجاع والحمار على الانسان البليد
وقلام على جناح السفر وقامت الحرب على ساق وكبد السماء ونحو ذلك مما لا يمكن
احصاؤه ولذلك قال ابن جني اكثر اللغة مجازات ومن المعلوم ان هذه الالفاظ
موضوعة لمعان اخر لتبادرها منها عند عدم القرينة بخلاف هذه المعاني وايضا
لو كانت تلك الالفاظ موضوعة لهذه المعاني لزم الاشتراك والمجاز اولى من الاشتراك
كما سيتضح ان شاء الله تعالى واحتج المخالف بان المجاز مخل بالفهم وهذا مردود بانه
انما يلزم ذلك لو كان مجردا عن القرينة والامر ليس كذلك وايضا منقوض بالمجمل
فانه مخل بالتفاهم ايضا مع انه لا ينكره ونقل عنه ان المجاز مع القرينة حقيقة فالنزاع
لفظي ثم اعلم ايضا ان المجاز واقع في القران العزيز ايضا خلافا للظاهرية لنا قوله تعالى
جدارا يريد ان ينقض وقوله تعالى واسال القرية وجاء ربك وتجري باعيننا ويد الله ٩ ٦١١
فوق ايديهم والسماء بنيناها بايد وفثم وجه الله وتجري من تحتها الانهار واشتعل الراس
شيبا واخفض لهما جناح الذل والحج اشهر معلومات وفاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى
عليكم وجزاء سيئة سيئة مثلها والله يستهزئ بهم الى غير ذلك وقد يستدل
بقوله تعالى ليس كمثله شيء وواسال القرية فان فيهما مجازا بالزيادة والنقصان قيل
هذا النحو من المجاز ليس من محل النزاع لان الكلام في استعمال اللفظ في غير ما
وضع له ورد بان النزاع في الاعم بدليل قولهم انه يلزم كونه تعالى متجوزا ويلزم الكذب

قالوا مثل المثل كناية عن المثل كما ان طويل النجاد كناية عن طويل القامة فلم تكن الكاف
حينئذ زائدة قلنا الكناية ايضا قسم من المجاز وايضا مثل مثل الشي يكون نفس الشي
فيلزم نفيه تعالى واجيب بان نفي الذات لا يلزم من نفي صفة المثلية واجابوا عن
واسال القرية بانه على سبيل التحدي اي انت نبي الله فاسال القرية فانها تجيبك
ورد بان سياق الاية ابى عنه واحتج المخالف بانه لو كان المجاز في القران لصح اطلاق المتجوز
عليه تعالى انه متجوز والتالي باطل فالمقدم مثله والجواب ان قيام المعنى لا يستلزم
صدق الاشتقاق والا يلزم من قيام الحروف والاصوات بالرياح ان تكون الرياح
متكلمة وايضا اسماء الله توقيفية فلا يجوز بدون توقيف الشارع وايضا ان ارادوا
بالمتجاوز من يتجاوز عن المكان فهو محال على الله تعالى وان ارادوا انه مستعمل للمجاز
فنقول بحسب المعنى صحيح لكنه موهم للمعنى الباطل وايضا قالوا يلزم الكذب بصدق
السلب ورد بان صدق سلب الحقيقة لا يستلزم صدق سلب المجاز ومراد المتكلم
انما هو ذلك وايضا ان تم فانما يدل على ان لا يكون المجاز في اخباره تعالى نفسه لا فيما
يكون حكاية عن الكفار كقوله تعالى حكاية عن الكفار ان هذا الا اساطير الاولين
وقال حكاية عنهم انا قتلنا المسيح وايضا من المسايل المختلف فيها ان المعرب هل يوجد
في القران ام لا روي عن ابن عباس وعكرمة وجود ذلك وعن الباقين خلاف ذلك
احتج المثبتون بقوله تعالى مثل نوره كمشكوة فيها مصباح والمشكوة كلمة هندية و
قوله تعالى ترميهم بحجارة من سجيل وهي لفظة فارسية معرب سنك كل وكذا الاستبرق
وقوله تعالى وزنوا بالقسطاس المستقيم قالوا ان القسطاس لفظة رومية واجيب
بمنع كونها كذلك غاية الامر انه تكون اللغات مشتركة فيها اما استدلال المثبتين
بنحو ابراهيم ويعقوب فليس بشي لان الاعلام لا نزاع فيها واستدل الباقون بانه
لو كان المعرب فيه لزم ان لا يكون عربيا والحال ان الله تعالى يقول انا انزلناه قرانا
عربيا والجواب ان المعرب عربي على ان ضمير انا انزلناه يجوز ان يكون راجعا الى
ما يصدق عليه السورة والقران كالماء يطلق على الجزء والكل وايضا استدلوا بانه

لو وقع فيه لكان بعض القران عربيا وبعضه غير عربي وهو خلاف مدلول قوله تعالى ااعجمي
وعربي على سبيل الانكار وقد عرفت ان المعرب عربي فلا يتم **فصل** قال الرازي
المجاز انما يكون في اسم الجنس اما الفعل والمشتق فيوجد فيهما بالتبعية اما الحرف
والعلم فلا يوجد فيهما وقيل بوجوده في الحرف ايضا بالتبعية قيل وهو الحق فان الاستقراء
شهد بان فيه مجازا وقيل في الاعلام ايضا مجاز يقال هذا سيبويه ولكل فرعون موسى
فصل في ان المجاز ليس غالبا خلافا لابن جني فانه قال ان المجاز اكثر وحجته
ان قام زيد يدل على وقوع جنس القيام وهذا يستلزم وجود جميع افراده ولا يخفى
سخافته فان المصدر انما يدل على الماهية من حيث هي وايضا قال انك تقول
ضربت زيدا وانما ضربت بعضه وهكذا تقول ضربت ورايت زيدا ولم تر جميعه والجواب ان
هذا لا يقتضي الاكثرية وايضا الكلام في مجاز الالفاظ وهذا على تقدير التسليم فهو مجاز
في الاسناد ضرورة بقاء الطرفين على المعنى الحقيقي وايضا المتبادر من امثال تلك الافعال
هو تعلقها بالبعض والتبادر دليل الحقيقة والله يعلم **فصل** اعلم ان المشهور في السنتهم
ان الاصل في الاستعمال الحقيقة وايضا من الذائعات ان الاطلاق اعم من الحقيقة
والمجاز ولا يخفى ما في ظاهرهما من التنافر والتهافت فلا بد لك من التحقيق الوافي
والفكر البالغ ليحصل العلم بما هو مقصودهم وغايتهم من هاتين المسئلتين حتى يرتفع
الارتياب والخلاف من البين فافهم ان معنى ان الاصل في الاستعمال الحقيقة
ان اللفظ اذا كان له معنى حقيقي معلوم ولم يكن سواه كذلك واطلق اللفظ مجردا عن
القرينة الصارفة عن ارادة ذلك المعنى يحمل ذلك اللفظ عليه بلا خلاف في ذلك
قال العلامة رحمه الله في التهذيب ان المجاز خلاف الاصل والا لما حصل التفاهم
حالة التخاطب ولانه مع تجرده لو حمل على مجازه لكان حقيقة فيه ولو حمل عليهما كان
حقيقة في المجموع فتعين حمله على الحقيقة والا لزم اهماله ولتوقفه على وضع سابق
ونقل وعلاقة والمتوقف على الاول اولى انتهى بيان ذلك بالاجمال ان عدم رجحان
المجاز على الحقيقة بالاجماع كما صرح به العميدلي فاما يكون مساويا للحقيقة او مرجوحا

الثاني هو المطلوب وعلى الاول منهما يلزم التوقف في لفهم على البحث والاستكشاف
وهو باطل بالوجدان والباقي ظاهر اعلم ان كلام العلامة المزبور مشتمل على ثلثة
حجج على كون المجاز خلاف الاصل مفاد الاولين منها ان اللفظ اذا اطلق مجردا عن
القرائن كان اعتقاد السامع ارادة حقيقة منه ارجح من اعتقاده ارادة مجازه اما
الثالث فمفاده انا اذا راينا لفظا معينا مستعملا في معنى معين كان اعتقادنا كونه
حقيقة في ذلك المعنى ارجح من اعتقادنا كونه مجازا وكلا المفادين صحيح اما المتبادر
من قولهم الاصل في الاستعمال الحقيقة هو المفاد الاول كما اومانا اولا وان كان المفاد
الثاني ايضا من افراد هذه القاعدة كما سنيكشف ولعل لعلامة لاجل ذلك نفى
بين الحجج التي مفاد بعضها كذا وبعضها كذا وعلى المفاد الثاني يدل ما روى عن ابن
عباس قال ما كنت اعرف القاضي حتى اختصم شخصان في بئر فقال احدهما فطرها
ابي ابتداعها وقال الاصمعي ما كنت اعرف الدهاق حتى سمعت جارية تقول
اسقني دهاقا اي ملانا فاستدلوا بالاستعمال على الحقيقة هكذا افاد العلامة في
النهاية اما قولهم ان الاستعمال اعم من الحقيقة فمعناه انه اذا كان للفظ معنى حقيقي
واطلق ذلك اللفظ في غير ذلك المعنى فلا يكون هذا دليلا على ان ذلك المستعمل فيه
ايضا معنى حقيقي له والا لزم الاشتراك وسياتي عن قريب ان شاء الله تعالى ان
اللفظ اذا دار بين المجاز والاشتراك رجح المجاز فظهر من هنا صدق قولهم ان الاطلاق
اعم من الحقيقة نعم اذا اطلق المتكلم لفظا على معنى من المعاني بدون اقامة قرينة
وما كان المخاطب مع كونه من اهل اللسان عارفا بان ذلك اللفظ موضوع لمعنى
اخر مع الفحص المعتبر في ذلك كان ذلك قرينة امارة على ان ذلك المعنى معنى
حقيقي للفظ وبناء معرفة الحقيقة وتميزها عن المجاز لا يبعد ان يكون على ذلك
ايضا فانه لولا الحقيقة فيه لما تجرد عن القرينة وايضا القول بالمجاز في هذا المعنى يستلزم
التزام وضع اللفظ بمعنى اخر والاصل عدمه قال بعض اساتذينا في العلوم الدينية
في اسالته الفوائد الحائرية والشارح التلميذ له ما حاصله ان الموضوع له اذا كان

معلوما والمستعمل فيه غير معلوم كما اذا قيل رايت اسدا فان كون الاسد حقيقة
في الحيوان المفترس مجازا في الرجل الشجاع معلوم لكن لا يعلمون ان المراد منه في هذا
الاستعمال هو الاول ام الثاني فالظاهر في هذا المقام اتفاق علماء العربية
والاصول على ان الاصل في الاستعمال الحقيقة والمراد من الاصل في هذا المقام اما
الاساس الكلي الثابت من استقراء كلام العرب واما الرجحان من جهة تبادر المعنى
الحقيقي ولو انعكس الفرض بان كان المستعمل فيه اللفظ معلوما لكن الامارات
المعينة لكونه معنى حقيقيا او مجازيا مفقودة او مشتبهة كما في قوله تعالى اقيموا
الصلوة فانه معلوم من الخارج ان الامر للوجوب لكن لا يعلمون انه حقيقة ام مجاز
فان لم يكن للفظ معنى مشخص حقيقي اخر يبنى على الحقيقة اذ المجاز فرع الوضع والاصل
عدمه وخلاف الظاهر ايضا لانه يبعد الاطلاع على المجازي دون الحقيقي وهكذا الحال
اذا كان المستعمل فيه متعددا ولم يعلم انها على سبيل الحقيقة او المجاز انتهى فنقول لا ريب هنا
ان ههنا ثلث صور الاولى ان يكون المخاطب عارفا بان للفظ معنى حقيقيا ومعنى اخر مجازيا
لكن المتكلم اذا تكلم باللفظ ولم يقم قرينة على المعنى المراد منه او تعارضت القرائن فحينئذ
لا بد من الحمل على الحقيقة لان الاصل في الاستعمال الحقيقة والثانية ان يكون المعنى
المراد للمتكلم من اللفظ معلوما لكن وقع الشك في انه هل ذلك المعنى المراد معنى
حقيقي للفظ ام مجازي ولم تكن المعرفة للمخاطب حاصلة بان لذلك اللفظ معنى اخر
حقيقيا له فحينئذ ايضا يحمل على الحقيقة ويجري قاعدة ان الاصل في الاستعمال
الحقيقة والثالثة ان تكون الصورة بحالها لكن كانت المعرفة حاصلة بان للفظ
معنى اخر حقيقيا فحينئذ يقال الاستعمال اعم من الحقيقة ويحمل على المجاز وهكذا
اذا كان المستعمل فيه متعددا ولم يكن للفظ معنى مشخص اخر بحيث علم كونه معنى
حقيقيا لذلك اللفظ يحمل على كونها حقائق لان القول بكونها كلها مجازات يستلزم
القول بوضعه لمعنى اخر بحيث يكون لتلك المعاني المجازية علاقة مصححة للتجوز
مع المعنى الموضوع له مع كونه غير معلوم كما هو المفروض والقول بكون بعضها حقيقيا

وبعضها مجازيا ترجيح بلا مرجح مع ان المفروض ان كلا منها عار عن امارات الحقيقة
وامارات المجاز وقد عرفت ان هذا النحو من المفروض من افراد كون الاصل في الاستعمال
الحقيقة وما قالوا من ان المجاز خير من الاشتراك فله محل اخر كما ستعرف نعم اذا استفيد
من الخارج ان المعنى الحقيقي لذلك اللفظ انما هو واحد من تلك المعاني المستعمل
فيها اللفظ ولم يتعين بسبب فقدان امارات الحقيقة والمجاز يتعين التوقف لكن هذا
انما يصح في صورة تلفت الامارات بالحوادث والا لابد للمتكلم من اقامة القرائن
حين ارادة المجاز فتكون هي مميزة بين الحقيقة والمجاز ومثال ذلك لفظة ليلة القدر
فانه قد ورد انها النصف من شهر شعبان وكذلك ورد انها ليلة التاسع عشر
واحد وعشرين والثالث والعشرين ونحو ذلك وقد علموا انها انما هي بحسب واحد منها
ولم تتعين فحينئذ لابد من التوقف في قوله تعالى انا انزلناه في ليلة القدر من التعيين
اما اطلاق الصلوة على صلوة الميت فالظاهر انه من باب ما علموا ان اللفظ معنى اخر
حقيقيا فالمستعمل فيه بناء على ان الاستعمال اعم من الحقيقة لا يكون الا مجازا
واحتمال كون الصلوة مشتركة بينهما اشتراكا معنويا بعيد جدا فان المتبادر من الصلوة
هي ذات الركوع والسجود ولاجل ذلك لا يطلق على صلوة الميت الا مقيدة واذا عرفت
ذلك فاقول قال بعض المعاصرين ان من غفلات صاحب المدارك حيث قال
في منزوحات البئر واعلم ان النصوص انما تضمنت نزح الجميع في الخمر الا ان معظم
الاصحاب لم يفرقوا بينه وبين سائر المسكرات في هذا الحكم واحتجوا عليه باطلاق
الخمر في كثير من الاخبار على كل مسكر فثبت له حكمه وفيه بحث فان الاطلاق اعم
من الحقيقة والمجاز خير من الاشتراك انتهى ونظير ذلك قال في رد من اوجب نزح
الجميع للفقاع مستدلا باطلاق الخمر عليه في الاخبار وانت خبير بعدم صحة الجمع
بين قولهما ان الاطلاق اعم وقوله والمجاز خير من الاشتراك ويظهر وجهه بالتامل
في ما حققناه انتهى وانا اقول انت عرفت مما اوضحنا عليك ان محل استعمال قاعدة
ان الاطلاق اعم من الحقيقة هو كون اللفظ بحيث يكون معناه الحقيقي متعينا

والكلام انما يكون في المستعمل فيه ولا شك ان ما نحن فيه كذلك فان للخمر معنى
متعينا والكلام انما هو في المستعمل فيه اعني الفقاع والنبيذ وايضا سيتضح فيما سياتي
في مبحث التعارض ان من جملة مصاديق ان اللفظ اذا دار بين المجاز والاشتراك
فالمجاز اولى لفظة النكاح فان المعنى الحقيقي الشرعي له اعني العقد معلوم انما الكلام
في انه هل اطلاقه على الوطي على سبيل الحقيقة حتى يكون اللفظ مشتركا او على
سبيل المجاز حتى تتعين ارادة العقد عند عدم القرينة ولا شبهة ان هذه الصورة
بعينها الصورة التي نحن فيها فان معنى الخمر متعين انما الكلام في ان اطلاقه على غيرها
من المسكرات هل على سبيل الحقيقة حتى يكون اللفظ مشتركا من قبيل المشترك
او على سبيل المجاز حتى يتعين عند التجرد عن القرينة ارادة المعنى الحقيقي فحينئذ صدق
في صورة اطلاق الخمر على غيره من المسكرات ان الاطلاق اعم من الحقيقة وايضا
صدق ان اللفظ اذا دار بين الحقيقة والمجاز فالمجاز اولى ولا ادري ان منافاة بين
القاعدتين مع ما نشاهد من وجود كل منهما في محل واحد بلا شائبة شك وريب
اما ما اشار اليه من ان عدم صحة الجمع يظهر وجهه بالتامل فنحن تاملنا ولا يظهر
وجهه علينا بحيث يشفي العليل ويروي الغليل وقد دريت مما تلونا عليك انه اذا اطلق
الشارع او اطلقت انت لفظا على معنى من المعاني واقيمت القرينة على ارادة ذلك المعنى
لم يكن ذلك اية الحقيقة فليس لك ان تحمل ذلك اللفظ على ذلك المعنى اذا كان اطلق
ذلك اللفظ بدون اقامة القرينة على ارادة ذلك المعنى متمسكا بانه اريد ذلك المعنى
منه عند اقامة القرينة فظهر من هنا ان ما توهمه بعضهم من حمل الالفاظ الخالية
عن القرينة على المعاني المجازية المستعملة في كلام الشارع في بعض الموارد مع القرينة
ساقط عن درجة التحقيق وذلك نحو حمل الخمر على النبيذ والفقاع عند عدم القرينة نظرا
الى انه قد يطلق عليه بمساعدة القرينة وهكذا الناصب على اهل السنة والكافر
عليه وحمل الدار على اربعة فراسخ والشيء في الوصية على السدس والجزء بالعشر
ونحو ذلك فان لها معاني حقيقية معروفة وقد عرفت انه اذا كان للفظ معنى كذلك اذا

اطلق بدون القرينة انما يحمل عليه بناء على ما عرفت ان الاصل في الاستعمال الحقيقة
وارادة المعنى المجازي الذي قد يطلق عليه بالقرينة على خلاف الاصل الثابت الذي
عثرت عليه **فصل** الحقيقة المستعملة اولى من المجاز المتعارف عند ابي حنيفه
وقد عرفت فيما سبق معنى المجاز المتعارف عملا بكون الاصل في الاستعمال
الحقيقة وعند صاحبيه بالعكس للتبادر واقتصر العلامة في النهاية على نسبة
خلاف ابي حنيفة في تلك المسئلة الى ابي يوسف فقط لكن الاصح ان محمد بن
الحسن ايضا موافق له كما صرح به علماء العامة ونقل عن البعض التوقف ما يبح
شيئا من ذلك وهو دليل على توقفه فيه وقد صرح العميدي بتوقف العلامة في
تلك المسئلة وقال هذه المسئلة فرع على التي قبلها وهي كون المجاز على خلاف الاصل
اذ لولا ذلك لكان العمل بالمجاز هنا متعينا لانه اذا كان مساويا للحقيقة بدون هذا
الرجحان فمع انضمامه يكون ارجح قطعا انتهى وقد رجح شارح المسلم من العامة
مذهب صاحبيه بان الاولوية انما هي باعتبار استعمالاتهم الجارية كثيرا
واذا المجاز قد كثر استعماله فهو الاليق بالاعتبار ولذلك تراهم يفهمونه ابتداء
ويظنون انه مراد المتكلم واما الاصالة فلا تعارضه فان معنى الاصالة ان الحقيقة
ارجح ما لم يدل دليل على المجاز والشيوع من اوضح الدلائل فان قلت ان المجاز لا يصح
الا اذا تعذرت الحقيقة والمسئلة مفروضة فيما لم يتعذر قيل في الجواب ما حاصله
ان كثرة الاستعمال عائقة عن الحمل على الحقيقة ولذا تراهم يصرفون اطلاق
الدراهم الى غالب النقد قال الفاضل البهاري في المسلم انه ينبغي ان يكون النزاع
فيما لم يكن مبناه على العرف كالايمان ولذا افتوا بعدم الحنث عنده اي ابي حنيفة
في حلفه لا ياكل لحما باكل لحم ادمي اذا كان الحالف مسلما انتهى يعني ان مذهب ابي حنيفة
لو كان ترجيح الحقيقة على المجاز المتعارف على الاطلاق لكان ينبغي ان يحكم بالحنث عند اكل
لحم ادمي لان اللحم بحسب الحقيقة شاملة له لكنه رجح المجاز بالتعامل والتعارف قال شارح
المسلم اذا كان التعامل مرجحا للمجاز المتعارف فالتعارف بالطريق الاولى وقال

الشهيد الثاني رحمه الله من فقهائنا اذا غلب الاستعمال المجازي على الاستعمال الحقيقي
ويعبر عنه بالحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح ففي تساويهما او ترجيح الحقيقة او المجاز
للاصوليين خلاف مشهور ومنشاه الرجوع الى الاصل ومراعاة العلة المرجحة
للظهور والتوقف لتعارضهما ثم قال ومن فروع المسئلة لو قال لا اشرب من هذا النهر
فهو حقيقة في الكرع من النهر بفيه واذا اغترف بالكوز وشرب فهو مجاز لانه شرب
من الكوز لا من النهر لكنه المجاز الراجح المتبادر والحقيقة قد تراد لان كثيرا من الناس
يكرع بفيه من الماء فيبنى الحمل على ايهما على المختار في الاقوال ومنها اذا حلف لا ياكل
من هذه الشجرة فاليمين تحمل على الاكل من ثمرها دون الورق والاغصان وان كان
هو الحقيقة لانها هيهنا قد امتنعت بخلاف ما اذا حلف لا ياكل من هذه الشاة فان
اليمين تحمل على الاكل من لحمها وفي حمله على لبنها الوجهان ومنها اذا اوصى له بدابة
فانه يعطى من الخيل والبغال والحمير عملا بالعرف العام او يختص بالاول دون العصافير
الشاة ونحوها ومنها لو كان له زوجتان احديهما فاطمة بنت محمد واخرى بنت
رجل سماه ابوه محمد الا انه اشتهر في الناس بزيد فلا ينادونه الا بذلك فقال الزوج
زوجتي بنت محمد طالق ثم قال اردت بنت الذي يدعونه زيدا فيبنى قبول قوله على
الخلاف السابق فان جعلناهما متساويين او رجحنا الحقيقة قبل والا فلا ويحتمل تقديم
الاسم المشهور في الناس لانه ابلغ في التعريف انتهى فعند ابي حنيفه في المسئلة انما يحنث
بالكرع بخلاف صاحبيه فانه بالاغتراف بالكوز او باليد دون الكرع ويظهر من بعض
الكتب ان هذا في صورة لا يكون الحالف نوى واحدا من الحقيقة والمجاز الغالب والا تعين
ما نوى وهكذا الكلام في ان لو قال لا ياكل الحنطة وانا اقول الظاهر في تلك المسئلة عندي
هو مذهب صاحبيه لان الادلة الثلثة الدالة على تحول الاصل في الاستعمال الحقيقة
لا تشمل الحقيقة المرجوحة كما يظهر بالتامل فلا تغفل **فصل** اعلم انه لا نزاع في جواز
استعمال اللفظ في معنى مجازي يكون المعنى الحقيقي من افراده كاستعمال الدابة في كل
ما يدب على الارض عرفا مع كونها حقيقة في العرف في ذات القوائم او الخيل وضع

القدم في الدخول كما تقول لا اضع قدمي في دار فلان واردت مطلق الدخول ويسمى ذلك
بعموم المجاز كما لا خلاف في امتناع استعماله في المعنى الحقيقي والمجازي بحيث يكون اللفظ
بحسب الاستعمال الواحد حقيقة ومجازا معا وقد صرح بعدم الخلاف في امتناع ذلك
العلامة التفتازاني في التلويح والحجة على ذلك انه لو شرطنا في المجاز قرينة مانعة عن ارادة
الحقيقة فالامتناع ظاهر لانه جمع بين المتنافيين ولو لم نشترط فلان اللفظ موضوع
للحقيقي وحده فاستعماله في المعنيين استعمال في غير المعنى الموضوع له فعلى تقدير
صحة ذلك الاستعمال يكون مجازا لا محالة انما النزاع والخلاف في ان يستعمل اللفظ
ويراد في الاطلاق الواحد المعنى الحقيقي والمعنى المجازي كلاهما بحيث يكون كل واحد منهما
متعلقا للحكم مثل ان تقول رايت اسدا او اسدين واردت الاخبار عن روية الحيوان
المفترس والرجل الشجاع معا وان كان هذا مجازا وقد عرفت في ما سبق امتناع ذلك
في المشترك فهذا تابع لذلك ومذهب الشافعي الجواز الا ان لا يمكن الحمل كافعل
امرا وتهديدا وقال الغزالي يصح الجمع عقلا لا لغة وقيل في غير المفرد يصح لغة بدليل
القلم احد اللسانين والخال احد الابوين وفيه انه من صور عموم المجاز والمعنى ان القلم
احد المبينين والخال احد الشفيقين والتعميم في المعاني المجازية بان يراد المعاني
المجازية دفعة بان يكون مناطا للحكم كل واحد بالاستقلال على قياس الخلاف
في الجمع بين الحقيقة والمجاز وقيل لا خلاف في منعه كما لا خلاف في جواز عموم المجاز
لنا عدم ثبوت الجمع من اللغة فان قيل فلم يجوز ارادة المعنيين في الكناية وقد صرح
بجواز ذلك صاحب المفتاح فانه قال ان الكلمة المستعملة اما ان يراد معناها
وحده او غير معناها وحده او معناها وغير معناها معا الاول الحقيقة في المفرد
والثاني المجاز في المفرد الثالث الكناية انتهى فهذا الكلام كما ترى صريح في ان الكناية
مستعملة في المعنى الموضوع له وغير الموضوع له اعني الحقيقة والمجاز معا اجيب بان
الممتنع كما عرفت انما هو ارادتهما بالذات وفي الكناية انما اريد المعنى الحقيقي للانتقال
له الى المعنى المجازي وهذا بخلاف المجاز فانه مستعمل في غير ما وضع له على انه

مراد قصدا وبالذات اذ لا معنى لاستعمال اللفظ في غير معناه لينتقل منه الى معناه
فينافي ارادة الموضوع له لان ارادته حينئذ لا يكون للانتقال الى المعنى المجازي الداخل
تحت الارادة قصدا من غير تبعية بل لكونه مقصودا بالذات فيلزم ارادة الحقيقي
والمجازي معا بالذات وهو ممتنع هكذا افاد العلامة التفتازاني اعلم انا وجدنا
كلام ذلك العلامة بل كلام غيره ايضا في باب الكناية مضطربا غير منقح ففي شرح
التلخيص فان قيل معنى كلام المصنف انه خرج عن تعريف الحقيقة المجاز دون الكناية
فانها ايضا حقيقة على ما صرح به السكاكي حيث قال الحقيقة في المفرد والكناية
يشتركان في كونهما حقيقتين ويفترقان في التصريح وعدمه قلنا هذا ايضا غير
صحيح لان الكناية لم تستعمل في الموضوع له بل انما استعملت في لازم الموضوع
مع جواز ارادة الملزوم ومجرد جواز ارادة الملزوم لا يوجب كون اللفظ مستعملا فيه
فهذا الكلام كما ترى يدل على ان الكناية ليست من اقسام الحقيقة وان كانت
عند السكاكي منها وايضا يدل على ان الكناية غير مستعملة في معناها الحقيقي
والكلام الذي اشرنا اليه بانه من افادات ذلك العلامة يدل على انه يراد منها
الحقيقي لكن لا بالذات بل للانتقال منه الى المعنى المجازي الا ان يقال التحقيق عند
العلامة هو ان المعنى الحقيقي لا يراد في الكناية اصلا لا بالذات ولا بالتبع لكن جاز ان
يراد ويويد هذا كلامه في شرح التلخيص ايضا وهو ان المفهوم من التعريف المذكور
ان المراد في الكناية هو لازم المعنى وارادة المعنى جائزة لا واجبة وبهذا يشعر قوله
في المفتاح ان الكناية لا تنافي ارادة الحقيقة فلا يمتنع في قولك فلان طويل النجاد
ان يراد طول نجاده مع ارادة طول قامته وهذا هو الحق لان الكناية كثيرا ما تخلو
عن ارادة الحقيقي وان كانت جائزة للقطع بصحة قولنا فلان طويل النجاد وان لم يكن
له نجاد قط وقولنا جبان الكلب ومهزول الفصيل وان لم يكن له كلب ولا فصيل
انتهى فقوله هذا هو الحق صريح في ان مختاره هو ان المعنى الحقيقي في الكناية لا يراد
ولاجل ذلك لم يرض بكون الكناية من اقسام الحقيقة والذي قال قبل ذلك من ارادة

المعنى الحقيقي تبعا لا بالذات فانما هو تبعا للسكاكي لا بالذات فان كلام السكاكي
السابق صريح فى ان الكناية يراد منها المعنى الحقيقي وغيره معا وبناء على ذلك حكم
بكون الكناية حقيقة لكن يرد على السكاكي انه حكم بكون الكناية حقيقة لاجل
مجرد زعمه انها لا تخلو من ارادة المعنى الحقيقي ولو تبعا فلم لا يحكم بكونها مجازا لاجل
ارادة المعنى الغير الموضوع له بالذات وقد رد العلامة السيد الشريف على السكاكي
بان الموضوع له اذا لم يكن مقصودا اصليا فى الكناية لم يكن مستعملا فيه فلا يندرج
الكناية فى الحد الحقيقة هكذا نقل عن الجلبي وهذا التوجيه الذي عرضنا عليك
انما يتوجه نظرا الى ما في شرح التلخيص اما كلامه فى التلويح فلا يساعد ذلك فانه
قال فيه واما عند علماء البيان فالكناية لفظ قصد بمعناه معنى ثان ملزوم له
اي لفظ استعمل فى معناه الموضوع له لكن لا ليتعلق به الاثبات والنفي ويرجع اليه
الصدق والكذب بل كما يقال فلان طويل النجاد قصدا بطول النجاد الى طول القامة
فيصح الكلام وان لم يكن له نجاد قط بل وان استحال المعنى الحقيقي كما في قوله تعالى
والسموات مطويات بيمينه وقوله تعالى الرحمن على العرش استوى وامثال ذلك
فان هذه كلها كنايات عند المحققين من غير لزوم كذب لان استعمال اللفظ
في معناه الحقيقي وطلب دلالته عليه انما هو ليقصد الانتقال منه الى ملزومه
وحينئذ لا حاجة الى ما قيل ان الكناية مستعملة فى المعنى الثاني لكن مع جواز
ارادة المعنى الاول لوفي محل اخر وباستعمال اخر بخلاف المجاز فانه من حيث انه مجاز
مشروط بقرينة مانعة عن ارادة الموضوع له انتهى فان هذا الكلام كما ترى يدل على
ما ذهب اليه السكاكي وغيره من علماء البيان من ارادة المعنى الحقيقي فى الكناية
لاجل انتقال الذهن منه الى المقصود بل قوله وحينئذ لا حاجة الى ما قيل الخ
يشير الى تمريض ما اختاره فى التلخيص ولاجل ذلك رد عليه الجلبي بانه
قد لا يقصد بالكناية معناها الموضوع له اصلا كما في قولك لمن لا نجاد له طويل
النجاد واما ما اشار اليه من ان القصد فى الكناية تصور الموضوع له لينقل منه

الى المكني عنه فيكون المعنى الحقيقي مقصودا من حيث التصور دون التصديق
فهذا القدر لابد فى المجاز ايضا فالتفرقة بين الكناية وبين المجاز بذلك تحكم انتهى
محصله وبعد اللتيا والتي نرجع الى ما كنا بصدده من امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز
فنقول قد لاح واتضح مما ذكرنا ان في صورة الكناية اما ليس وجود الحقيقة اصلا
او انه مع كونها حقيقة لم يرد المعنى الموضوع له لاجل الحكم عليه والكلام انما هو
فى امتناع الجمع من حيث كون كل منهما محكوما عليه كما ظهر من تحرير محل النزاع
فان قيل اذا اريد من اللفظ المعنى الحقيقي والمجازي معا يكون من قبيل اطلاق
اسم الجزء على الكل ولا محذور في ذلك فانه من قبيل اطلاق الرقبة على الانسان
اجيب بان ذلك مشروط بان يكون الكل موجودا متحققا له اسم وجد لازما للجزء بمعنى
انتقال الذهن من الجزء اليه كالانسان المركب من الرقبة وغيرها والمجموع المركب
من الانسان والاسد ليس كذلك بل هو اعتبار محض وبالجملة لم يثبت فى اللغة
اطلاق لفظ الارض على مجموع السماء والارض ولفظ الانسان على الادمي والسبع
وبالجملة لم يثبت من اللغة الجمع بين الحقيقة والمجاز على الوجه الذي قررنا في محل
النزاع والعمدة فى ذلك الباب هو هذا وقد استدل القوم على امتناع الجمع بوجوه
الاول ان المعنى الحقيقي متبوع والمجازي تابع والتابع مرجوح ولا يدخل تحت الارادة
مع وجود الراجح ورد بانه لا نزاع في رجحان المتبوع اذا دار اللفظ بين المعنيين وانما
الكلام في ما اذا اقامت القرينة على ارادة التابع ايضا مثل ان يقال رايت اسدين
احدهما يرمي والاخر يفترس ولا خفاء في جواز ارادة التابع فقط مع القرينة فضلا مع
المتبوع والثاني ان المعنى الحقيقي للفظ بمنزلة المحل للفظ والمجازي متجاوز عنه
والشيء الواحد لا يمكن ان يكون في محله ومتجاوزا عنه ورد بانه لا معنى لاستعمال
اللفظ فى المعنى الا ارادته عند اطلاق اللفظ من غير تصور استقراره وحلوله فى
المعنى الثاني الثالث انه يلزم ارادة الموضوع له لمكان المعنى الحقيقي وعدم ارادته
للعدول عنه الى المعنى المجازي وهو محال ورد بان ارادة غير الموضوع له فقط يوجب

العدول عن ارادة الموضوع له اما ارادة المجموع فلا يوجب العدول عنه والرابع ان
الحقيقة توجب الاستغناء عن القرينة والمجاز بالعكس فالجمع جمع بين المتنافيين
ورد بان القدر المسلم ان الحقيقي لا يحتاج الى القرينة وهذا لا ينافي اقامة القرينة
لارادة المجاز معها او ما قيل من انه لابد في المجاز من قرينة مانعة عن ارادة الموضوع
له فانما المراد منه ان القرينة لابد ان تكون مانعة عن ارادة المعنى الموضوع له
وحده وهذا لا ينافي كونه داخلا تحت المراد الخامس ان اللفظ للمعنى بمنزلة
اللباس للشخص فالجمع بمنزلة اكتساء شخصين ثوبا واحدا في ان يلبسه كل منهما
بتمامه على انه ملك لاحدهما عارية للآخر وهذا مردود وقياس باطل فان
حصول الجسم في المكانين وكون اللباس ملكا وعارية مما يمنع عقلا وشرعا بخلاف
دلالة اللفظ فانه لا مانع عقلا من ارادة الحيوان والرجل الشجاع من قولنا رايت اسدا
او اسدين وايضا لم لا يجوز ان يكون الجمع من قبيل المجاز فلا يكون اللباس الا عارية
فروع قيل يتفرع على تلك القاعدة انه اريد من قوله تعالى او لامستم النساء الوطي
مجازا بالاجماع فلا يكون المراد منه اللمس باليد نظرا الى انه معنى حقيقي له والا يلزم
الجمع بين الحقيقة والمجاز وهكذا في قوله عليه السلام من شرب الخمر فاجلدوه
اريد المعنى الحقيقي للخمر وهو ما اتخذ من العنب ونحو ذلك بالاتفاق فلا يراد به كل
ما يخامر العقل ويسكر مجازا لامتناع الجمع فان قيل لم لا يجوز ارادة مطلق اللمس
الشامل للوطي والمسكر الشامل للخمر وسائر المسكرات بطريق عموم المجاز قلنا
هذا موقوف على القرينة الصارفة عن ارادة المعنى الحقيقي وهي مفقودة ولو سلم
ذلك فخارج عن المبحث وهكذا اذا اوصى لمواليه فلا يستحق معتق المعتق مع وجود
المعتق قال التفتازاني في توضيح ذلك ان مولى زيد مثلا حقيقة في معتقه لان اضافة
المشتق يفيد اختصاص معناه بالمضاف اليه باعتبار مفهومه مجاز في معتق معتقه
لوجود الملابسة وهي كون زيد سببا لعتقه في الجملة فلا يجمع بينهما وكذا اذا اوصى
لاولاد فلان او لابنائه وله بنون وبنو بنين فالوصية لابنائه دون بني بنيه يعني ان

لفظ الابن او الولد المضاف الى شخص حقيقة في ابنائه واولاده الصلبية مجاز في ابن
الابن فلو اوصى لابنائه وله ذكور واناث يستحق الذكور خاصة عند ابي حنيفة على
احد قوليه وان كانت له اناث خاصة فلا شيء لهن وان كان له ابناء وبنو ابناء يستحق
الابناء خاصة عملا بالحقيقة عنده وعندهما الجميع بناء على ما مر من ان المجاز
الشائع عندهما راجح من الحقيقة المرجوحة واطلاق الابناء على الفريقين من المجازات
الشائعة انتهى محصل ما ذكره التفتازاني في التلويح وهذه المسئلة عند نا معاشر
الامامية بناء على هذه القاعدة الاصولية وغيرها ايضا اختلافية ففي اللمعة للشهيد
وشرحها للشهيد الثاني رحمهما الله اذا وقف على اولاده اشترك اولاد البنين والبنات
لاستعمال الاولاد في ما يشمل اولادهم استعمالا شائعا لغة وشرعا كقوله يا بني
ادم ويا بني اسرائيل ويوصيكم الله في اولادكم والاجماع على تحريم حليلة ولد الولد
ذكرا او انثى من قوله تعالى وحلائل ابنائكم وقوله صلى الله عليه وآله ابرموا ابني
يعني الحسين اي لا يقطعوا بوله لما بال في حجره والاصل في الاستعمال الحقيقة وهذا
الاستعمال كما دل على دخول اولاد الاولاد دل على دخول اولاد الاناث ايضا وهذا
احد القولين في المسئلة وقيل لا يدخل اولاد الاولاد مطلقا في اسم الاولاد لعدم فهمه
عند الاطلاق ولصحة السلب فيقال في ولد الولد ليس ولدي بل ولد ولدي
واجاب المصنف في الشرح عن الادلة الدالة على الدخول بانه من دليل خارج
وبان اسم الولد لو كان شاملا للجميع لزم الاشتراك وان عورض بلزوم المجاز فهو
اولى وهذا اظهر نعم لو دلت قرينة على دخولهم كقوله الاعلى فالاعلى اتجه دخول
من دلت عليه ومن خالف في دخولهم كالفاضلين فرضوا المسئلة فيما لو وقف
على اولاد اولاده فانه حينئذ يدخل اولاد البنين بغير اشكال انتهى كلام الشهيد
الثاني قد عرفت فيما سبق محل قاعدة ان الاصل في الاستعمال الحقيقة وهذا
ليس منه لان كون الاولاد حقيقة في الاولاد الصلبية مما لا شك فيه فحينئذ لو قلنا
انه حقيقة في اولاد الاولاد لزم الاشتراك فهذا محل ان يقال ان الاستعمال اعم من

الحقيقة نعم لو كان يثبت شياع استعمال الاولاد في اولاد الاولاد حتى يكون من المجاز الم
الراجحة كان التعميم بتقريب عموم المجاز المتعارف اصوب بناء على ما صرنا اليه من ترجيح
المجاز المتعارف على الحقيقة المرجوحة لكن لم يثبت والا ينبغي التبادر عند الاطلاق فان
التبادر كما يكون في الحقيقة كذا في المتعارف ايضا ولذا يعبر عنه بالمجاز الراجح على
الحقيقة اما صحة السلب فلا ينافي المجاز الراجح لاحتمال ان يكون السلب باعتبار
المعنى الحقيقي فالاظهر ما حكم عليه الشهيد الثاني بكونه اظهر والله اعلم اعلم انه
قد يتراءى ان قاعدة امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز منقوضة بحكمهم بالحنث
بدخوله راكبا ومتنعلا في حلفه لا يضع قدمه في دار فلان فان وضع القدم بحسب
الحقيقة عبارة عن وضع القدم حافيا اما اطلاقه على الدخول راكبا ومتنعلا فهو
مجاز واجيب بانه من قبيل عموم المجاز المتعارف في ذلك المقام لكنه يلزم على
ابي حنيفة بناء على ما ذهب اليه من الحمل على الحقيقة المرجوحة ان لا يحكم
بالحنث بدخوله راكبا ومتنعلا الا ان يدعى ان الحقيقة هنا مهجورة بالمرة ولذلك
حكم بعدم الحنث لو اضطجع خارج الدار ووضع قدمه فيها وهذا لم يثبت ولذا قالوا
اما اذا نوى الحقيقة فلا حنث وايضا منقوضة بحكمهم بالحنث بدخول دار سكناه
اجارة في حلفه لا يدخل داره كما يحنث بدخوله في داره ملكا والثاني حقيقة والاول
مجاز واجيب بان الاضافة تشملهما حقيقة وعلى تقدير التسليم فهو من قبيل عموم
المجاز وايضا منقوضة بحكمهم بعتق عبده اذا نذر به يوم قدوم فلان فقدم ليلا
واجيب بان اليوم شامل لليلة بحسب المتعارف وفيه انه يلزم على ابي حنيفة
ان لا يعتق لانك عرفت ان الحقيقة المرجوحة عنده راجحة على المجاز الراجح
وايضا منقوض بما اذا قال لله علي صوم كذا بنية اليمين فانه نذر ويمين اما النذر
فبحسب الحقيقة لان هذه الصيغة موضوعة للنذر ويمين مجازا لاجل النية
ولذا وجب عليه القضاء بمقتضى النذر والكفارة لانها مقتضى اليمين هذا
عند ابي حنيفة خلافا لابي يوسف فانه قال انه نذر ليس يمينا فلا يكون

مما نحن فيه واجيب بان تحريم المباح للنذر لان ايجاب شيء يقتضي تحريم ضده فمقتضى
النذر في الصورة المذكورة تحريم الافطار على نفسه واليمين انما هو على الافطار
ورد بان لازم النذر هو تحريم الافطار مطلقا واليمين انما وقع على تحريم الافطار
الذي تخلفه الكفارة وهو اخص من مطلق التحريم هكذا في الكتب الاصولية للعامة
والظاهر ان هذا الطور من تفريع المسائل على القواعد العربية والمحاورات في باب الايمان
والوصايا والاوقاف ونحوها ليس مخالفا لطورنا معاشر الامامية قال العلامة الحلي
رحمه الله في القواعد قاعدة مبنى على نية الحالف فاذا نوى ما يحتمله اللفظ انصرف
الحلف اليه سواء نوى ما يوافق الظاهر او يخالفه كالعام يريد به الخاص كان يحلف
لا اكل كل لحم وينوي نوعا معينا وكالعكس مثل ان يحلف لا شربت لك ماء من
عطش ويريد به قطع كل ما له فيه منة وكالمطلق يريد به المقيد وكالحقيقة يريد به
المجاز وكالحقيقة العرفية يريد بها اللغوية وبالعكس ولو اطلق لفظا له وضع عرفي ولغوي ولم يقصد
احدهما بعينه ففي حمله العرفي او اللغوي اشكال اقربه الاول ولو نوى ما لا يحتمله اللفظ انعقدت اليمين كان
غير المنوي لا يقع لعدم قصده ولا المنوي لعدم النطق ولو لم ينو شيئا حمل على مفهومه المتعارف
وفرع على تلك القاعدة فروعا كثيرة من جملتها ان لو حلف لا شربت من الفرات
حنث بالكرع منها ومن الشرب من انية اغترف منها وقيل بالكرع خاصة
وقد مر هذا التفريع بعينه منقولا عن تمهيد الشهيد الثاني رحمه الله ايضا وفتوى
صاحبي ابي حنيفة موافق لفتوى العلامة في ذلك خلافا لابي حنيفة فانه قال
انما يحنث بالكرع دون الاغتراف ويظهر من كلام العلامة هذا ان المسئلة
عندنا ايضا اختلافي ويحتمل ان يكون اشارا الى خلاف ابي حنيفة وقال العلامة
رحمه الله لو حلف لا ياكل الحنطة فطحنها دقيقا او سويقا واكله لم يحنث انتهى قرادت
العامة على ذلك الاجماع اذا نوى الحالف ذلك واما اذا لم ينو كما هو مفروض العلامة
ففتوى ابي حنيفة على قاعدته من ترجيح الحقيقة المرجوحة على المتعارف فيحنث
ان اكلها بعينها بخلاف ما لو اكل الخبز ونحوه الحاصل منها وفتوى صاحبيه موافق

للعلامة في ذلك وامثال ذلك في الكتب الفقهية كثيرة وانما نبهنا على ذلك لئلا
يتوهم متوهم ان امثال تلك الاستنباطات مخصوصة من خواص العامة بدون
مستند ولا تظن بالعلماء الاصوليين سوء الظن بذلك فان هذا مفاد
الايات والاحاديث الكثيرة ومعلوم من مذهبهم عليهم الصلوة والسلام قال الله
تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وقال
تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فانها
تدل على الايمان تابعة للنية وقال تعالى فخذ بيدك ضغثا فاضرب به ولا تحنث
وفي الحديث اتى رسول الله صلى الله عليه وآله برجل اخبن قد استسقى بطنه و
بدات عروق فخذيه وقد زنى بامراة مريضة فامر رسول الله صلى الله عليه
وآله فاتي بعرجون فيه مائة شمراخ فضربه ضربة واحدة وضربها ضربة
واحدة وخلى سبيلهما وذلك قول الله عز وجل خذ بيدك ضغثا فاضرب به
ولا تحنث وفي التهذيب باسناده عن علي عليه السلام قال في الرجل يقول
علي بدنة قال يجزي عنه بقرة الا ان يكون عنى بدنة من الابل وفي الكافي عن
ابي عبد الله عليه السلام في رجل جعل على نفسه لله عتق رقبة فاعتق
اشل واعرج قال اذا كان مما يباع اجزأ عنه الا ان يكون سمى فعليه ما اشترط
وسمى وفي التهذيب باسناده عن عيسى بن عطية قال قلت لابي جعفر عليه السلام
اني اليت ان لا اشرب من لبن عنزي ولا اكل من لحمها فبعتها وعندي من اولادها
فقال لا تشرب من لبنها ولا تاكل من لحمها فانها منها وفي رواية في الكليني قال قضى امير
المومنين عليه السلام في رجل نكح وليدة رجل اعتق ايهما اول ولد تلده فولدت
توامين فقال عتق كلاهما وفي الفقيه الصيقل قال سالت ابا عبد الله عليه
السلام عن رجل قال اول مملوك املكه فهو حر فاصاب ستة قال انما كانت
نيته على واحد فليختر ايهم شاء فليعتقه وامثال ذلك كثيرة وبناء كل ذلك
على ان المعتبر في الايمان والنذور والوقف ونحو ذلك نية المكلف والتعارف والله

يعلم بالصواب **فصل** في تعارض الاحوال وهو من عشرة اوجه واقعة بين
خمسة الاشتراك والنقل والمجاز والاضمار والتخصيص معارضة الاشتراك مع
الاربعة اربعة ومعارضة النقل مع الثلثة ثلثة فالمجموع سبعة ومعارضة المجاز
مع الباقيين اثنان فحصل التسع بقي معارضة الاضمار مع التخصيص وهي تتمة
العشرة والتفصيل هكذا المعارضة الاولى معارضة الاشتراك مع المجاز
فالمشهور ان المجاز اولى من الاشتراك واستدلوا على ذلك بان المجاز اكثر
من الاشتراك كما يظهر بالتتبع والكثرة دليل الرجحان وبان المجاز لا يخلو عن الفائدة
ابدا لانه مع القرينة يراد المعنى المجازي ومع عدمها الحقيقة متعينة ومن رجح
الاشتراك يقول انه لا يقع فيه الغلط لانه مع اقامة القرينة يتعين المعنى المراد
والا توقف السامع بخلاف المجاز فانه مع عدم اقامة القرينة وارادة المعنى المجازي
يحمل السامع على المعنى الحقيقي والمفروض انه ليس بمراد قطعا فيقع في الغلط والجواب
ان استعمال اللفظ في المعنى المجازي مشروط باقامة القرينة ففرض وجود المجاز
بدون القرينة من قبيل اطلاق اللفظ وارادة غير معناه وهو غير صحيح وايضا يقول
ان المجاز متوقف على الوضع والنقل والعلاقة والمشترك انما يتوقف على الاول
وايضا كثرة الاشتقاق في المشترك دون المجاز ولا شبهة في ان كثرة الاشتقاق
باعتبار كثرة الحقايق مستلزمة لتكثر الفائدة وايضا الاشتراك باعتبار تعدد
الحقائق فيه يوجب تكثر المجاز وهو مستلزم لاتساع العبارة والتمكن من فوائد
البديع ولا يخفى عليك ان كل هذا اعتبارات صرفة في مقابلة ما هو مشاهد
بالعيان من كثرة استعمال كلام الفصحاء والبلغاء على المجازات والاستعارات
لا سيما الكتاب الالهي والخطب النبوية والعلوية عليهما وعلى آلهما الاف التحية
والسلام اقول ويظهر ثمرة ذلك الاختلاف في قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم
فان النكاح حقيقة في العقد فان قلنا ان اللفظ اذا دار بين المجاز والاشتراك فالمجاز
اولى فلا بد ان نقول المراد من هذه الاية تحريم عقد الابن مع معقودة الاب سواء

كانت مدخولة للالزام لا لانك عرفت موارد استعمال ان الاصل فى الاستعمال
الحقيقة وهذا منها وان قلنا باولوية الاشتراك كنا متوقفين فى معنى الاية هل
المراد منها النهي عن العقد مع معقودة الاب والنهي عن العقد على موطوءة الاب
او عن الوطي مع موطوءة الاب وان كان هذا الاخير بعيدا فى الجملة كما لا يخفى والثانية
معارضة الاشتراك للنقل كقوله عليه السلام الطواف بالبيت صلوة فان رجحنا
الاشتراك نتوقف فى تعيين معنى الصلوة هل المراد بها المعنى اللغوي اعنى الدعاء
فلا تجب الطهارة او المراد بها الصلوة الشرعية حتى يحكم بوجوب الطهارة للطواف
اما لو قلنا برجحان النقل تعين ان المراد من الصلوة الشرعية المشروطة بالطهارة
لانها المعنى المنقول مختار العلامة فى التهذيب والامام الرازي هو رجحان المعنى
المنقول اليه لان الاشتراك موجب لاختلال فهم السامع بخلاف المنقول فانه
قبل النقل حقيقة فى المنقول منه وبعده فى المنقول اليه والقائلون باولوية الاشتراك
ومنهم العلامة فى النهاية احتجوا بان المشترك اكثر وجودا من المنقول فيكون
ارجح والا يلزم على الواضع اما الترجيح بلا مرجح على تقدير المساواة والا ترجيح المرجوح
على تقدير كثرة المفاسد فى الاشتراك والجواب ان الواضعين للمشترك متعددون
غالبا وانما يعرض الاشتراك بالعرض الثالث معارضة الاشتراك مع الاضمار
كما فى قوله عليه السلام فى خمس من الابل شاة فان لفظة في يحتمل ان يكون
مشتركا بين الظرفية والسببية ويحتمل كونها للظرفية خاصة وحينئذ يجب الاضمار
فيصير تقديره فى خمس من الابل مقدار شاة فقالوا الاضمار اولى لان دلالة اللفظ
على المعنى على تقدير الاضمار ظاهرة لا اجمال فيه الا نادرا كما اذا كان الكلام محتملا لتقدير
امور متعددة على سبيل البدلية بخلاف الاشتراك فان الاجمال لازم له
الا مع القرينة وايضا الاضمار من باب الايجاز وهو من محاسن الكلام واحتياج
الاضمار على اصل الاضمار وما يدل على موضعه وتعيين المضمر ليس على
سبيل العموم بخلاف اجمال الاشتراك كما عرفت الرابع معارضة الاشتراك مع التخصيص

وهو كما فى قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم فانه لو قلنا بان النكاح حقيقة شرعية
فى العقد لا بد فيه من التخصيص بالعقد الصحيح لان النكاح الفاسد لا يوجب
حرمة منكوحة الاب على الابن وان قلنا باشتراك النكاح فى العقد والوطي لم يتعين
المراد ولم يلزم الحكم بتحريم معقودة الاب على الابن فلا افتقار الى التخصيص
لا يخفى عليك هذا انما يصح اذا لو نقل بكون الحقائق الشرعية اسامي للصحيحة
والا لم يشمل النكاح من اول الامر للفاسد فلا افتقار الى التخصيص واذا عرفت
ذلك فاعلم ان الترجيح للتخصيص لان التخصيص خير من المجاز كما سياتي وهو
من الاشتراك كما عرفت الخامس معارضة المجاز للنقل كلفظ الصلوة فانها دايرة
بين كونها منقولة شرعية وبين كونها مجازا والترجيح للثاني لانه لا يتوقف على
التوقيف بخلاف النقل والكلام انما هو على تقدير عدم المرجح والا فقد عرفت ان الصلوة
من الحقائق الشرعية المنقولة والسادس معارضة النقل للاضمار كما لو قيل لا يجوز
بيع البر بالبر متفاضلا لانه ربوا والله تعالى حرم الربو فيقول الاخر الربو فى اللغة الزيادة
ونقله الى العقد المتضمن لها خلاف الاصل بل فى الكلام اضمار لفظ اخذ اى وحرم
اخذ الربو والترجيح للاضمار لعدم توقفه على اتفاق اهل اللسان ونسخ الوضع
الاول والسابع معارضة التخصيص للنقل كقوله تعالى واحل الله البيع فانه اما
ان يقال البيع منقول شرعي بمعنى المعاوضة الصحيحة الجامعة للاركان واما لا بد
من التخصيص بما عدا البيع الفاسد قالوا التخصيص اولى من المجاز على ما ياتى
والمجاز اولى من النقل كما عرفت الثامن معارضة المجاز للاضمار كقوله تعالى واسأل
القرية فانه لا بد من الاضمار او المجاز اطلاقا لاسم الحاوى على المحوي قيل ان الاضمار
اولى لافتقار المجاز الى الوضع السابق والقرينة بخلاف الاضمار وقيل بالتساوى
لافتقار كل منهما الى القرينة الصارفة عن الظاهر التاسع معارضة التخصيص
للمجاز كقوله تعالى اقتلوا المشركين فانه يحتمل ان يكون لفظه مشركين على الحقيقة
شاملة لاهل الذمة فلا بد من التخصيص بما عدا هم ويحتمل ان يكون المراد منها

ماعدا اهل الذمة تسمية للجزء باسم الكل والتخصيص اولى لان الباقي متعين
والمجاز ربما لم يتعين ولانه لو فقدت القرينة لابد ان يحمل اللفظ على الحقيقي لغير المراد
الظاهر ان هذا المثال انما ينطبق على مذهب المخالفين فان اهل الذمة عندهم
يمكن ان يكونوا من افراد المشركين اما عندنا فاطلاق المشركين على اهل الكتاب
وان جاء في بعض الاخبار لكنه خلاف المصطلح العاشر معارضة التخصيص
للاضمار كقوله عليه السلام لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل فانه يشمل جميع
انواع الصيام من الواجب والمندوب فلابد من التخصيص بما عدا المندوب للاتفاق
على جواز تاخير النية في الصوم المندوب عن الليل ويحتمل ان يبقى على عمومه ويقيد
بلفظة كامل ونحوه فلا ينافي جواز تاخير النية في الصوم الواجب ايضا والتخصيص
اولى من المجاز المساوي للاضمار كما قيل علم ان المراد من التخصيص في هذا
المقام التخصيص بحسب الافراد اما بحسب الازمان فهو النسخ وهو مرجوح
عن كل من الخمسة ومثال ذلك ان النبي صلى الله عليه وآله اذا قال صلوا في
كل يوم في الساعة المعينة ثم قال صلى الله عليه وآله طوفوا في هذه الساعة فانه
لابد حينئذ اما القول بالاشتراك الطواف بين المتعارف والصلوة الشرعية واما
القول بالنسخ. **فصل** اعلم ان الكناية عند علماء الاصول يستعمل في مقابلة
الصريح والصريح عندهم ما انكشف المراد منه في نفسه اي بالنظر الى كونه لفظا
مستعملا والكناية ما استتر المراد منه في نفسه سواء كان المراد فيهما معنى حقيقيا
او مجازيا واحترز بقوله في نفسه عن استتار المراد في الصريح بواسطة غرابة
اللفظ او ذهول السامع عن الوضع او عن القرينة او نحو ذلك وعن انكشاف المراد
في الكناية بواسطة التفسير والبيان فمثل المفسر والمحكم داخل في الصريح ومثل
المشكل والمجمل داخل في الكناية والبحث عن الكناية نادر الثمرة عندنا معاشر
الامامية كما في باب القذف قال الشهيد الثاني في تمهيد القواعد لو قال لزوجته
انت طلاق او طالقة يكون كناية على الصحيح فعندنا لا يقع به كما لا يقع بغيره من الكنايات

ومن اجازه بالكناية من العامة اجازه بذلك وربما قيل انه صريح لان طالقا
صريح بالاجماع وهو فرع المصدر فالاصل اولى بذلك ويضعف بان العقود
والايقاعات متلقاة من قبل الشارع ولم يثبت عنه خلاف اسم الفاعل قال الشهيد
الاول والثاني في اللمعة وشرحها في كتاب الطلاق فلا يكفي انت طلاق ولا مطلقة
ولا طلقت فلانة على قول ولا عبرة عندنا بالسراح والفراق وان عبرنا الطلاق
بهما في القران الكريم بقوله او تسريح باحسان او فارقوهن بمعروف انهما عند
الاطلاق لا يطلقان عليه فكانا كناية لاخراجه فيهما وكذا الخلية والبرية الخلية وغيرهما
من الكنايات انتهى المحصل وظني ان هذا هو الباعث لكثير من علمائنا الاصوليين
على عدم التعرض لذلك المبحث بخلاف العامة فانهم فرعوا على مبحث الكناية
كثيرا من المسائل المتعلقة بالطلاق ونحو ذلك لكن الخلجان في قلبي من حيثية
اخرى وهو انهم كثيرا ما يصرحون بان صيغ العقود اللازمة والايقاعات متلقاة
من قبل الشارع لا ينبغي التجاوز عنها وقد تنادى على ذلك تلك العبارات ايضا
والحال انا نرى في الكتب الفقهية انهم يتجاوزون عن ذلك ولا يكتفون بالمتلقاة
من الشارع وشرح ذلك يطول ولاجل ذلك نقتصر على عبارة واحدة من
اللمعة وشرحها على سبيل الانموذج فاقول قال الشهيد في فصل السلف
وينعقد بقوله اسلمت اليك او اسلفتك كذا في كذا ثم قال بعد فصل من الكلام
والاقرب جوازه اي السلم حالا مع عموم الوجود اي وجود المسلم فيه عند العقد
ليكون مقدورا على تسليمه حيث يكون مستحقا ووجه القرب ان السلم بعض
جزئيات البيع وقد استعمل لفظه في نقل الملك على الوجه المخصوص فجاز
استعماله في الجنس لدلالته عليه حيث يصرح بارادة المعنى العام وذلك عند
قصد الحلول كما ينعقد البيع بملكتك كذا بكذا مع ان التمليك موضوع لمعنى آخر
الا ان قرينة العوض المقابل عينته للبيع بل هذا اولى لانه بعض افراده بخلاف
التمليك المستعمل تبرعا في الهبة بحيث لا يتبادر عند الاطلاق غيرها وانا صرفه

عنها القيود الخارجية ومثله القول فيما لو استعملا السلم في بيع على شخصه واولى
بالجواز لانها ابعد عن الغرر والحلول دخل من امكان التسليم من التاجيل ومن
التعليل يلوح وجه المنع فيهما حيث ان بناءه على البيع المؤجل بثمنه الثابت فى
الذمة وقد قال النبي صلى الله عليه واله من اسلف فليسلف في كيل معلوم
اووزن معلوم واجل معلوم واجيب بتسليمه حيث يقصد السلم الخاص والبحث
فيما لو قصد به البيع الحال الى ان قال ان الخلاف فيما لو قصد به البيع المطلق
واستعمل السلم فيه بالقرائن انتهى بعض الكلام بالجملة القول بان الصيغ ينبغي
ان تكون متلقاة من قبل الشارع لا يجتمع بظاهره مع اجزاء اتيان تلك
الاعتبارات الخارجية هذا مع اعترافي بقصور باعي عن البلوغ الى مرامهم
ومنتهى فهمهم ونرجو من الله ان يحدث بعد ذلك امرا والله ولي التوفيق

فصل فى المجاز عموما اعنى ان المجاز يقبل العموم كالحقيقة خلافا لبعض الشافعية
فانهم قالوا انه لا عموم للمجاز زعما منهم انه لمكان الضرورة فلا يقبل العموم والضرورة
ممنوعة لوجوده في كلام الله تعالى ولو سلم فاستلزام الضرورة عدم العموم ممنوع
وكيف لا يكون فيه العموم مع انه لا نزاع في صحة جاء فى الاسود الرماة الا زيدا
وقد فرعت الحنفية على هذا الجواز قول النبي صلى الله عليه واله على ما رواه
ابن عمر لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين على العموم فحرموا الربو
فى نحو الجص **فصل** اذا تعذرت الحقيقة تعين المجاز صونا للفظ عن الاهمال
وقد فرعت الخاصة والعامة على تلك القاعدة مسائل كثيرة ومن جملتهم
شيخنا الشهيد الثاني فانه قال تفريعا على ذلك اذا قال بنو ادم كلهم احرار
لا يعتق عبيده بخلاف ما اذا قال عبيد الدنيا كلهم احرار فانهم يعتقون ووجهه
ان اطلاق الابن على ابن الابن مجاز على الاصح فالحقيقة انما هي الطبقة الاولى
اذ هم احرار بغير شك بخلاف قوله عبيد الدنيا فانهم شاملون لعبيده
ويحتمل انعتاق عبيده فى الاول ايضا اما بناء على تناول الاولاد للحفدة

كما ذهب اليه بعضهم او لتعذر حمله على المعنى الحقيقي على جهة الانشاء الشرعي
فيحمل على مجازه هذا كله اذا لم ينو المجاز او ما يشمله والا حمل اللفظ على ما نواه ومنها
اذا اوصى بعين ثم قال هي حرام على الموصى له قيل يكون رجوعا وان كان حقيقة
في الحال ولا شك انه في الحال حرام على الموصى له لكن حمله على ذلك يوجب عراءه
عن الفائدة فحمل على المجاز ويحتمل قويا عدم كونه رجوعا استصحابا للحكم مع الشك
في كون ذلك رجوعا والاجود الرجوع في ذلك الى دلالة القرائن الحالية او المقالية ومع
تعذرها فالوجهان ومنها اذا وقف على ولده وليس له الا اولاد اولاد فانه يصح
ان يكون وقفا عليهم لتعذر الحمل على الحقيقة مع امكان المجاز وظهور ارادته ومثله
ما لو استفيد من اللفظ ارادة العموم كقوله الاعلى فالاعلى ومنها اذا اناوله شمعة
وقال اعرتكها تستضي بها فيحتمل البطلان ان شرط المستعار ان لا يتضمن استهلاك
عينه واللفظ حقيقة في العارية والمتجه الصحة حملا للفظة على الاباحة لدلالة
القران على ارادتها مع عدم انحصارها فى لفظ ومنها اذا قال عبدي او ثوبي لزيد
فان الاقرار لا يصح على المشهور لان اضافته اليه يستدعي انها ملكه وذلك مناف
لمدلول اخره كذا قالوه ولم يحملوه على المجاز باعتبار ما كان لو تنزلنا وجعلناه مجازا
مع ان المختار انه حقيقة او بان الاضافة تقصد معها بادنى ملابسة كما يقال هذه
دار زيد للدار التي يسكنها بالاجرة وغيرها ومثله كثير في لغة العرب هو استعمال
شائع وحينئذ فحمله اقوى فيحكم بالاقرار ويقوى الاشكال لو قال ملكي لفلان من حيث
ظهور التناقض وامكان ارادة ملكي ظاهرا له فى الواقع كما هو الواقع من معظم الاقرار
ومساواته للاول قوي ومنها اذا قال لغيره انت تعلم ان العبد الذي في يدي حر
فانا نحكم بعتقه لانه قد اعترف بعلمه بذلك فلو لم يكن المقول له حرا لم يكن المخاطب عالما
بحريته وحينئذ فيحمل لفظ العبد على المجاز لان مدلوله الحقيقي يناقض ما بعده
الا ان يجعل حقيقة باعتبار ما كان ومنها اذا حلف لا يشرب ماء النهر فشرب بعضه
لا يحنث لامكان حمله على الحقيقة وهو جميع مائه لا مكان الامتناع عنه بخلاف الاتحاد

فان شربه اجمع غير ممكن فيحمل على المجاز وهو ممكن بحمل الشرب على بعض مائه بخلاف
الكوز فان شربه اجمع ممكن فيحمل على مجموعه نفيا واثباتا هذا كله اذا لم يدل العرف
على غير ما ذكرناه كما لو دل على ان المحلوف عليه في ماء النهر بعضه فيحنث
بالبعض الا ان يقصد خلافه فيرجع الى قصده مطلقا ومنها اذا قال له علي
الف اذا جاء راس الشهر لم يلزمه شيء على الصحيح لانه حقيقة في الاقرار المعلق
مع احتمال ان يريد به التاجيل فان المؤجل لا يجب اداؤه قبل الحلول الا انه مجاز
لانه ثابت في ذمته قبله فيصدق انه عليه وحمله على الحقيقة ممكن **فصل**
في تفسير حروف يحتاج اليها فمنها الواو ومعناه الجمع من غير ترتيب كما ذهب اليه
المحققون لا على الاجتماع كما نقل عن مالك ونسب الى ابي يوسف ومحمد ولا على
الترتيب في الزمان كما نقل عن الشافعي ونسب الى ابي حنيفه خلافا للفراء نقل
العلامة رحمه الله عن ابي علي اتفاق اللغويين والنحويين والكوفيين على ان الواو للجمع
من غير ترتيب والعضدي ايضا نقل الاجماع وقال العميدي ان سيبويه قال في سبعة
عشر موضعا من كتابه ان الواو للجمع وفي العضدي خمسة عشر موضعا وايضا
مستمسكهم ان الواو يستعمل في ما يمتنع حصول الترتيب فيه مثل تقاتل زيد
وعمرو وتناظر خالد وبكر والاصل في الاستعمال الحقيقة فيكون في اللغة مجازا ولا لزم
الاشتراك وايضا لو كانت للترتيب لكان قول القائل قام زيد وعمرو قبله متناقضا
ولو قال بعده لكان مكررا واذا ابطل كونها للترتيب تعين كونها للجمع لعدم القول
الثالث وايضا قال الله في سورة البقرة ادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة وفي
الاعراف بالعكس وايضا روي ان الصحابة بعد ما سمعوا قوله تعالى ان الصفا
والمروة من شعائر الله قالوا بايهما نبدا يا رسول الله فلو كانت للترتيب لما احتاجوا
الى الاستفسار وايضا قال اهل اللغة ان واو العطف في الاسماء المختلفة كواو الجمع
في الاسماء المختلفة وحيث لم يكن هذه للترتيب لم يكن تلك ايضا ومستمسك
الفراء على مختاره بوجوه الاول ان خطيبا بحضرة النبي صلى الله عليه واله قال

من اطاع الله ورسوله فقد اهتدى ومن عصاهما فقد غوى فقال صلى الله عليه
واله بئس الخطيب انت قل ومن عصى الله ورسوله فلو لم يكن للترتيب لم يفرق والجواب
ان تشريك الله تعالى ورسوله في الضمير موهم للتسوية كما يحكم به الذوق السليم
الثاني ان الصحابة انكروا على ابن عباس لما امرهم بتقديم العمرة على الحج محتجين
عليه بقوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله وذلك دليل على كون الواو للترتيب والجواب
ان انكارهم على ابن عباس معارض بامر ابن عباس اياهم وهو اعرف ممن
انكروا عليه وقال رسول الله صلى الله عليه واله في حقه كيف ملئ علما ويحتمل
ان يكون انكارهم من جهة انهم فهموا التخيير وابن عباس رفع التخيير والثالث ان
الفقهاء اتفقوا على انه لو قال احد لزوجته انت طالق وطالق لا يقع الا واحدة
ولو قال انت طالق طلقتين وقعتا معا فهي للترتيب والجواب ان الطلاق المعطوف
وقع بعد تمام الكلام وخروج الزوجة عن الزوجية بخلاف الطلقتين فانها تفسير
لطالق والكلام انما يتم بعد التفسير الرابع ان اهل اللغة لما وضعوا ثم للتاخير مع
الترتيب والفاء له بدون التراخي فينبغي ان يكون الواو لمطلق الترتيب لانه معنى يشتد
الحاجة اليه والجواب ان وضعها للجمع ليس بمرجوح عن الوضع للترتيب والخامس
انه لما نزل ان الصفا والمروة من شعائر الله قال عليه السلام ابدءوا بما بدأ الله
ولولا انها للترتيب لما قال كذلك والجواب انه لنا لا علينا فانه لو كانت للترتيب
لفهموه من الاية فلم يشكوا فيه ولم يسألوا واورد نقضا بانه لولا للترتيب لما قال ابو حنيفه
في صورة قول الزوج لغير المدخولة انت طالق وطالق بانها تبين بواحدة كما بالفاء وثم
كما لا يقول في صورة قوله انت طالق طلقتين بالواحدة بل بالاثنتين واجابوا بان
ذلك لفوات المحلية فان الانشاءات بمجرد الفراغ لولا المغير فتخرج عن الزوجية
فلا محل للثانية ورد بانه لو كان كذلك لم يقل محمد تلميذه بالاثنتين اجيب بان
مراده ان العلم بوقوع الطلاق انما يحصل بعد تكلمه بالثاني او الثالث حيث
لم يات بالمغير من الشرط ونحوه ولاجل عدم تخلف الحكم عن الانشاء قالوا ببطلان

نكاح الثانية في قوله هذه حرة وهذه عند بلوغ تزويج فضولي امتية من واحد لامتناع
الامة على الحرة وايضا نقض كون الواو لعدم المقارنة بانه لو قال لو زوج اجزت نكاح
فلانة وفلانة عند نكاح فضولي اختين منه في عقدين منه حيث يبطل نكاحهما
كما لو قال اجزت نكاحهما واجيب بان الكلام موقوف على اخره فان وجد مغير من صحة
او فساد مثلا عمل ولا يثبت حكم الكلام من حين وجوده اي لا لان الواو للمقارنة
بل لان الاجازة الثانية صارت مفسدة للاجازة الاولى والاجازة الاولى مفسدة
للاخرى فكان بمثابة قوله اجزتهما وهذا كله من الاعتبارات العامية لا اعتماد لنا
عليه فلا تغفل واذا عرفت ذلك ففرع على تلك القاعدة في الواو عدم وجوب الترتيب
في الوضوء لانه يلزم الزيادة على الكتاب وقد حاول العلامة رحمه الله من علمائنا
اثبات وجوب الترتيب من الاية بان الله تعالى قد بعد قوله اذا قمتم الى الصلوة
بالفاء التي هي للتعقيب بدون التراخي فيكون غسل الوجه اولا واجبا واذا ثبت
وجوبه ولهته ثبت وجوب الترتيب مطلقا لعدم القول بالفصل وقد ذكر العلامة
التفتازاني ايضا في التلويح هذا الاحتمال بعنوان لا يقال ثم دفعه بان الفاء انما
دخلت على غسل الاعضاء فيجب ان يكون معقبا عن القيام وان لم يترتب لا يقال
لكل عضو غسل فغسل الوجه لمكان الفاء يجب ان يكون مقدما على غسل اليد
لانا نقول تعدد الافعال بحسب تعدد المحال لا يوجب تعددا لافعال لمتعددة بدليل
قولنا غسلت الاعضاء وضربت القوم وبدليل اجماعهم على ان قوله وايديكم
من عطف المفرد دون الجملة لا يقال فعلى هذا يجب تقديم الغسل على المسح لاجل
الفاء لانا نقول الجواب القاطع لاصل السؤال منع دلالة الفاء الجزائية على لزوم
تعقيب مضمون الجزاء لمضمون الشرط من غير تراخ وعلى وجوب تقديم ما بعدها
على ما عطف عليه بالواو والقطع بانه لا دلالة في قوله تعالى اذا نودي للصلوة
من يوم الجمعة على انه يجب السعي عقيب النداء بلا تراخ وانه لا يجوز تقديم ترك
البيع على السعي انتهى محصل كلام التفتازاني وقد تكلم الشيخ بهاء الملة والدين

في الاربعين على كلام العلامة على الوجه الابسط من ذلك من شاء فليرجع اليه
وظني ان الحكيم اذا امر بافعال متعددة مرتبة على الوجه الطبيعي يورث الظن
القوي بان مطلوبه انما هو ايقاعها على الوجه الذي ذكره على طبق الترتيب
الطبيعي مثلا اذا قال المولى قم فاغتسل والبس ثيابك وتطيب وائت امير البلد لا يفهم
منه الا ان يكون الغسل مقدما على لبس الثياب وهو مقدم على التطيب وهو مقدم
على ملاقاة الامير حتى لو فعل على خلاف ذلك بان اتى الامير اولا ثم لبس الثياب
ثم غسل وتطيب بعد عاصيا فلعل الامر فيما نحن فيه ايضا كذلك فان المتعارف
والمعتاد هو تقديم غسل الوجه ثم اليدين ولاجل ذلك ترى منكري الشرائع والاديان
ايضا يفعلون كذلك فبانضمام عدم القول الثالث لعل الامر يتم والله يعلم بالصواب
فائدة العطف على القريب اولى فلو قال ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي حر يكون
المعنى ان دخلت فعبدي حر الا ان يكون هناك صارف نحو ان دخلت الدار فانت
طالق وضرتك طالق فانه لو قيل بعطف ضرتك على انت لكفى طالق الاول وهذا بناء
على الاولوية ومن هذا الباب قوله تعالى الذين يرمون المحصنات ثم لم ياتوا باربعة
شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون
الا الذين تابوا من بعد ذلك واصلحوا فان الله غفور رحيم فان عطف جملة اولئك
على الجملة الصغرى اقرب من عطفها على الكبرى لكن ضمير الخطاب في اولئك للمفرد
وفي الصغرى للجمع فلاجل ذلك العطف على الكبرى احسن فائدة اخرى في عطف المفرد
المسند الى الثاني عين ما هو الى الاول ان امكن نحو ان دخلت الدار فانت طالق
وطالق المسند الى الثانية هو الدخول المسند الى الاول خلافا لصاحبيه يظهر
فائدة الخلاف لو قال كلما حلفت بطلاقك فانت طالق ثم قال ذلك القول
فعلى الاول اليمين واحد فيكون طلقة واحدة وعلى الثانية يكون المعنى ان دخلت
فانت طالق وان دخلت فانت طالق وهذا يمينان فيكون طلقتين هذا المثال
على مذهب العامة اما لو فرضنا انه قال كلما اخبرتك بخبر فلله على مائة درهم

فقال رايت زيدا او عمروا فبناء على الاول خبر واحد يجب عليه مائة درهم وعلى
الثاني يكون خبران فعليه المائتان طابق المذهبين جميعا اما ان لم يمكن كما
في ما اكل زيد وعمرو فلا بد ان يقدر المثل الا ان يقال ماهية الاكل واحدة هي
المسند حقيقة ويتفرع عليه انه لو قال لفلان علي الف ولفلان فلكل منهما
خمسماية لانه بناء على القاعدة المقربة انما هو الف واحد فلعدم الرجحان
يكون لكل واحد خمسمائة بخلاف ما اذا قال هذه طالق ثلثا وهذه لان القاعدة
كانت مقتضية ان يكون الطلقات الثلث بين اثنتين فيكون لكل واحدة
ونصف واذا الطلاق لا يقبل التنصيف فيكون لكل واحدة طلقتين كما اذا كان
يقول انت طالق طلاقا واحدا وبضعا لكن فتواهم انه هنا يقع ثلثا للا ولى لان
التنصيص على العدد والتقديم يدل على كمال الوحشة والابانة من الاولى فناسب
ان يكون الطلقات الثلث مخصوصة بها هكذا قالت العامة فائدة مستانفة
واو الحال مستعارة عن واو العطف حذرا من الاشتراك لكن كونها للحال
ليس بعزيز فالعطف ما دام الامكان متعين لكون الاصل في الاستعمال الحقيقة
نحو انت طالق وانت مريضة فيقع منجزا هذا قضاء بالظاهر ودين بالنية ان تعذر
العطف نحو اد الي الفا وانت حر لامتناع عطف الخبر على الانشاء عند الاكثر تعين
كونها للحال فهو مكاتب فان قيل الحالية تفسد المعنى لان المعنى حينئذ ادخال
الحرية والحال ان الحرية انما تكون في المكاتب بعد الاداء قيل المعنى على القلب اي
كن حرا وانت مؤد داوان الحالية انما تقتضي ان يكون الاداء حال الحرية
وهو كذلك فان الاداء والحرية انما تكونان معا فرع طلقني ولك الف عندهما
للحال للتفاهم في الخلع وقد عرفت ان المجاز المتعارف راجح عندهما وعند ابي حنيفة
للعطف بناء على اصله من تقديم الحقيقة والمعاوضة للطلاق غير لازمة
بخلاف الاجارة نحو احمله ولك الف درهم لانها لا تكون بدونها فتامل منها
الفاء وهي للتعقيب على حسب ما يمكن فقوله دخلت الكوفة فبغداد فامكان

دخول بغداد بحسب العادة بعد دخول الكوفة انما هو بعد انقضاء مدة معلومة
فيكون المراد كذلك وهكذا ومجيئها على ذلك النحو من التعقيب مما اتفق عليه
اهل اللغة وقوله تعالى لا تفتروا على الله كذبا فيسحتكم بعذاب مع كون الاسحات
في يوم القيمة لا يدل على كونها للتراخي فان الاستعمال اعم من الحقيقة
وقد ثبت بالاجماع كونها للتعقيب بلا مهلة فبناء على قاعدة ان الاصل في الاستعمال
الحقيقة يكون فيها بحسب الحقيقة ويكون في الاية بحسب المجاز اقامة ليقيني
الوقوع مقام الكائن عن قريب فان كل ما هو آت قريب والا لزم الاشتراك
وقد عرفت مواضع استعمال هذه القواعد فلا يختلط الامر عليك ولا يشتبه
اعلم ان التعقيب المعتبر في الفاء اعم من ان يكون بحسب الواقع او بحسب الذكر
وفيه عطف المفصل على المجمل وهو في كل شيء بحسبه فيدخل في الاخر سببه
والمعلول والعلل ومنه اد الي فانت حر وانزل فانت امن فيثبت به العتق والامان
في الحال قال السرخسي فانه يعتق وان لم يؤد لانه لبيان العلة اي لانك
قد صرت حرا وكذلك لو قال لحربي انزل فانت امن كان امنا نزل او لم ينزل
انتهى واختلف في الطلقات المعطوفة فيها معلقة فقيل كالواو وقد عرفت
اختلاف ابي حنيفة وصاحبيه فيه قال السرخسي والاصح عندي ان هنا
تطليقة واحدة عندهم جميعا لان الفاء للتعقيب فيثبت به ترتيب بين الاولى
والثانية في الوقوع ومع الترتيب لا يمكن ايقاع الثانية لانها تبين بالاولى ومع
امكان اعتبار الحقيقة لا معنى للمصير الى المجاز انتهى ويستعار للواو في نحو قوله
على درهم فدرهم ويلزم اذ لا ترتيب في الاعيان قال السرخسي فاما اذا قال
علماؤنا فيمن يقول لفلان علي درهم فدرهم انه يلزمه درهمان فذلك
لتحقيق معنى العطف اذ المعطوف غير المعطوف اليه ولما تعذر الترتيب جعل
عبارة عن الواو مجازا انتهى محصله والشافعي يقول انما يلزم درهم حملا
على التاكيد لتعذر الحقيقة قال السرخسي قال علماؤنا فيمن قال لغيره بعتك

هذا العبد بالف درهم فقال المشتري فهو حر فانه يعتق لانه يتضمن الشراء ثم
العتق بخلاف ما لو قال وهو حر او هو حر فانه يكون ردا للايجاب لا قبولا فلا يعتق
ولو قال للخياط انظر الى هذا الثوب ايكفيني قميصا فقال نعم قال فاقطعه فقطعه
فاذا هو لا يكفيه قميصا كان الخياط ضامنا لان الفاء للوصل والتعقيب فكانه
قال ان كان كفاني قميصا فاقطعه بخلاف ما لو قال قطعه ومنها ثم للتراخي
فمفاد جاء في زيد ثم عمرو وهو مفاد قولنا جاء في زيد وبعده عمرو وجاء لبيان المنزلة
وشاع في الانتقال من مطلب الى مطلب فاذا قال لزوجته المدخولة انت طالق ثم
يقع الثلث عندهم لان هذا حكم الانشاء واعتبر ابو حنيفة ان التراخي فيه باعتبار
التكلم ايضا كما هو باعتبار الحكم فكان التكلم بما بعد ثم بعد السكوت خلافا لصاحبيه
فاذا قال لغير المدخولة ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق الاول معلق
على الدخول والثاني يقع في الحال والثالث لفوات المحل يلغو ولو قال انت طالق
ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار يقع الاولى عنده اما عند صاحبيه ففي الصورة
الاولى لا يقع الا واحد عند دخول الدار وكذا في الصورة الثانية واذا قال للمدخولة
وعلق على الشرط المقدم بان قال ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق
وقعت الاخيرتان في الحال ويتعلق الاولى بالدخول وعندهما لا يقع شيء ما لم يدخل
ولو علق على الشرط المتاخر تطلق ثنتين في الحال ويتعلق الثالثة بالدخول وعندهما
ما لم تدخل لم تطلق شيئا كل ذلك على مذهب العامة ومنها انما وهي للحصر نقل
عن ابي علي الفارسي ان النحاة اجمعوا عليه وقوله حجة وايضا يدل عليه قول
الاعشى وانما العزة للكاثر وقال الفرزدق انا الذائد الحامي الذمار وانما يدافع
عن احسابهم انا او مثلي اذ لا يتم مقصودهم الا بالحصر احتج المنكر بقوله تعالى
انما المومنون الذين وجلت قلوبهم والجواب انها محمولة على المبالغة ومنها
بل وهو موضوع لاثبات ما بعده والاعراض عما قبله على سبيل التدارك كذا في
البزدوي وقال التفتازاني في تفسير الاعراض جعله في حكم المسكوت عنه

من غير تعرض لاثباته او نفيه وفي السرخسي هو لتدارك الغلط فاقامة الثاني
مقام الاول في اظهار ان الاول كان غلطا وهذا خلاف ما في البزدوي وخلاف
ما صرح به التفتازاني حيث قال ليس معنى التدارك ان الكلام الاول غلط بل
ان الاخبار به ما كان ينبغي ان يقع وفي المسلم بل في المفرد للاضراب فبعد الامر
والاثبات لاثبات الحكم لما بعد وجعل الاول كالمسكوت عنه ومنه بل للترقي انتهى
قال نظام العلماء ليس منه بل لاثبات الحكم الاول مع زيادة انتهى مع لا قيل
نص على النفي نحو ما جاء في زيد بل عمرو وبعد النهي والنفي لاثبات الحكم للضد مع
تقرير الاول نحو ما جاء زيد بل عمرو فقرر الحكم للاول واثبت ضده في المعطوف
عليه وقيل كالاثبات فيكون معناه بل ما جاء عمرو ويكون مجيء زيد مسكوتا عنه
ورد بانه مخالف للعرف وفي الجملة للابطال قال تعالى سبحانه بل عباد مكرمون
فانه لابطال قولهم اتخذ الرحمن ولدا وللانتقال في من غرض الى اخر قال بل تؤثرون
الحيوة الدنيا بالجملة في كلام الله تعالى يكون للاخذ في كلام اخر من غير رجوع
وابطال لكلام نفسه لتنزهه عن الخطاء والغلط فرع قال زفر يلزم ثلثة قوله
درهم بل درهمان لانه اذا اقر بدرهم ثبت في ذمته ثم الاضراب عنه سواء
كان بمعنى الابطال والسكوت لا يقبل لان من شان الاقرار ذلك ورد بان هذا
ليس برد بل تسليم مع زيادة درهم اخر فلا يثبت الا درهمان وقياسه على قوله
انت طالق واحدة بل ثنتين حيث قالوا بوقوع ثلثة قياس مع الفارق لان الاقرار
اخبار وهذا انشاء والانشاء لا مرد له فرع لو قال لغير الملموسة ان دخلت
فطالق واحدة بل ثنتين يقع عند الشرط ثلث لان الاضراب عن الاول في الانشاء
لا يفيد بخلاف ما لو قال طالق واحدة وثنتين لانها لا تقع الا واحدة لفوات المحل
والفارق انك عرفت انهم قالوا ان تعلق المعطوف عليه بعين الفعل الذي
تعلق به المعطوف مهما امكن فيكون الاول بمنزلة اليمينين بخلاف الثاني
هكذا قالت العامة وبناء الاحكام الالهية على مثال تلك الاعتبارات كما ترى

ومنها لكن هو ثقيلة وخفيفة للاستدراك ودفع التوهم الناشي عن السابق
نقل عن الكشف ان الفرق بينه وبين بل بانه لا يدخل بعد الاثبات ولا لابطال
ما سبق بل للسكوت عنه ولا بد فيه من الاختلاف بين السابق واللاحق
بالكيف وقد يجي للتاكيد نحو لو جاء لاكرمته لكنه لم يجي والحقيقة اذا دخلت على
الجملة فحرف ابتداء وعلى المفرد فعاطفة وشرط العطف ان يكون مورد النفي والاثبات
واحدا وهو الاصل فيحمل عليه ما امكن فصح قول المقر له لا لكن غصبت في جواب المقر لك
علي مائة قرضا اي ليس بقرض بل هو غصب بخلاف ما لو قال مالك الامة
في نكاحها الفضولي بمائة لا اجيز النكاح بمائة لكن بمائتين لان اثبات النكاح المتخصص
بعد نفيه غير صحيح فرع قول المقر له ما كان لي لكن لفلان ظاهر في الرد فلا يكون له
ولا لفلان لكن المقر لما كان ينفي ملكه عن نفسه والمقر له كذلك فالحمل على التحويل
متعين حتى يكون المعنى نعم في الظاهر لي لكن في الواقع لفلان هكذا قالوا والعلم
عند الله ومنها او وهي لاحد الامرين فاذا عليه النفي يفيد الاستغراق لان ارتفاع
المبهم لا يكون الا بارتفاع جميع افراده بخلاف الاثبات الا بدليل وهذا كما في النكرة
بخلاف الواو فانها تعم في الاثبات دون النفي الا بدليل فعلى هذا يكون معنى جاءني
زيد او عمرو انه جاء احدهما ومعنى ما جاء زيد او عمرو انه لم يجي كل منهما ومعنى جاء زيد
وعمرو انه جاء كل منهما ومعنى ما جاء زيد وعمرو انه لم يجي احدهما ولعل هذا بحسب
العرف والا المبهم من حيث هو يتحقق بتحقق فرد وينتفي بانتفاء فرد كما لا يخفى فبناء
على ذلك قوله لا اقرب ذي او ذي ايلاء منهما لما عرفت وفي حد لكما من احدهما قال
العلامة التفتازاني قد ذهب كثير من ائمة النحو والاصول الى انها في الخبر للشك
من المتكلم والابهام وليس كذلك لان وضع الكلام للافادة فلا يوضع للشك وانما
يحصل الشك من محل الكلام فان الاخبار بمجيء احد الشخصين قد يكون للشك
المتكلم وقد يكون للتشكيك وقد يكون لمجرد اظهار نصفه مثل وانا او اياكم لعلى هدى
او في ضلال مبين الا ان المتبادر منه هو الشك ثم قال والتحقيق ان غرضهم

ايضا هو التبادر واظهار الشك ايضا قد يكون مقصودا انتهى محصله وهي
للتخيير او الاباحة في الانشاء وانما يعلم بالاصل فان كان الاصل المنع فمفاد
الترديد الاجازة باحدهما فلا يجمع بينهما لمكان ان الاصل هنا هو الحرمة وان
كان الاصل مباحا فالترديد يفيد جواز الجمع بينهما ولما اورد على الحنفية وغيرهم
ان مقتضى تلك القاعدة ان يكون مفاد الانه انما جزاء الذين يحاربون الله و
رسوله ويسعون في الارض فسادا ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم
من خلاف او ينفوا من الارض ذلك لهم خزي في الدنيا ولهم في الاخرة عذاب
عظيم هو التخيير باحد هذه الامور والحال انكم لا تقولون به اجابوا بان هذا المانع
لانه يلزم مقابلة اخف الجنايات بالاغلظ وبالعكس فقلنا بتوابع الاخروية
على الجنايات بقوله تعالى جزاء سيئة سيئة مثلها وهي تستعار للغاية
والاستثناء في مثل لالزمنك او تعطيني حقي فرع اختلف في هذا حر او هذا هذا
فقيل عليه زفر لا عتق الا بالبيان كهذا او هذان يعني كما يفتقر هذا الى البيان
فذلك ايضا كذلك لانه بمعناه لان الواو للجمع فمآل هذا وهذا هذان وقيل
يعتق الاخير ويتخير في الاولين متمسكا بان المانع من الحرية التي هي ثم قوله هذا
حر انما هو المغير اعني او فالتغيير عارضي ثابت بالاضطرار والاضطرار يرتفع بتوقف
الاول على الثاني فيقتصر عليه فحينئذ يظهر اثر الثالث لا محالة ويكون المعنى
احدهما حر وهذا قيل في رجحان هذا على مذهب زفر انه يلزم عليه
تقدير التثنية لان الثاني والثالث بمنزلة هذان فحيرة لا يكون الا مثنى
واجيب بان تقدير التثنية انما يلزم لو كان المبتدا تثنية لا اذا
كان يؤل الى التثنية وايضا لا بد من تقدير اذا كان الثالث
مبتدا ايضا سلمنا لكن لا نسلم بطلان اللازم ومنها حتى وهي للغاية ولو بالاعتبار
نحو مات الناس حتى الانبياء كما يحكم به العرف ويكون جارة وعاطفة فيكون
مدخولها تابعا في الاعراب لما قبلها ولا بد ان يكون مدخولها بعضا مما قبلها

في كليهما ونقض ذلك بقولهم نمت البارحة حتى الصباح واجيب بان الملاصق
في حكم الجزء وتكون ابتدائية بعدها جملة اذا عرفت ذلك فاعلم اذا كان ما قبلها
يحتمل الامتداد وما بعدها يصلح للانتهاء به لابد ان يمتد ذلك الممتد الى تلك
الغاية ولهذا اذا حلف ان يلازم غريمه حتى يقضي دينه ثم فارقه قبل ان يقضي
حنث ونقل السرخسي عن الزيادات لو قال عبده حر ان لم اضربك حتى تشتكي او
حتى الليل ثم تركه قبل هذا حنث الا في موضع يغلب على الحقيقة عرف مثل ان يقول
ان لم اضربك حتى اقتلك فان مريد القتل لا يذكر لفظ الضرب فالمراد به الضرب
الشديد فلا يحنث لو لم يقتل بخلاف ما لو قال حتى يغشى عليك واذا دخلت
على جملة فان ذكر له خبر فهو خبره والا فخبره من جنس ما سبق نقول مررت
بالقوم حتى زيد غضبان واكلت السمكة حتى راسها اي ماكول وفي دخول
ما بعد حتى الجارة في حكم ما قبلها مذاهب الاول الدخول مطلقا كما هو مذهب
ابن السراج وابي علي واكثر المتاخرين من النحويين والثاني عدم الدخول مطلقا
وهو مذهب جمهور النحويين والثالث ان كان جزءا دخل والرابع لا دلالة
الا بالقرينة والاتفاق على الدخول في العطف والابتدائية واستعيرت للسببية
كاسلمت حتى ادخل الجنة قال السرخسي فحينئذ يكون بمعنى كي نحو قوله تعالى
حتى لا تكون فتنة والمناسبة انتهاء السببية بالمسبب وان لم يصلح للغاية
او السببية فتجوز العطف لمطلق الترتيب ومن هنا جوز الفقهاء نحو جاء زيد
حتى عمرو خلافا للنحويين كما صرح به السرخسي وقال هي استعارة بديعة بين
علمائنا وفي الاستعارات لا يعتبر السماع فرع لو قال ان لم اتك حتى اتغدى
عندك فكذا فلا بد للبر من وجود الفعلين ولو متراخيا الا ان نوى الاتصال
وفي البزدوي قال محمد في الزيادات في رجل قال لرجل عبدي حر ان لم
اضربك حتى تصيح او حتى تشتكي يدي او حتى يشفع لي فلان او حتى يدخل
الليل ان هذه غايات حتى اذا اقلع قبل الغاية حنث لان الفعل بطريق التكرار

يحتمل الامتداد في حكم البر والكف عنه في حكم الحنث لا محالة فوجب العمل بحقيقتها
فصار شرط الحنث الكف عنه قبل الغاية ولو قال عبدي حر ان لم اتك حتى يغديني
فلم يغد لم يحنث لان قوله حتى تغديني لا يصلح دليلا على الانتهاء والاتيان يصلح
سببا والغداء جزاء فيحمل عليه فصار شرط بره فعل الاتيان وقد وجد ولو قال عبدي
حر ان لم اتك حتى اتغدى عندك كان هذا للعطف لعدم الغاية والسببية فيكون
المعنى ان لم اتك فاتغدى فان اتى ولم يتغد او تغدى حنث واستعمال حتى للعطف استعارة
لا يوجد لها ذكر في كلام العرب ولا ذكرها احد من ائمة النحو واللغة فيما اعلم لكنها
استعارة بديعة اخترعها اصحابنا على قياس استعارات العرب انتهى محصل عبارة
البزدوي قيل انما قال البزدوي ذلك دفعا لان يقال لو كان للعاطف لزم حذف
با اتغدى كما هو ظاهر ومنها الباء وهي للالصاق بدلالة استعمال العرب فيكون
له معنى يخصه هي له حقيقة ومنه الاستعانة والسببية والظرفية والمصاحبة
وباء المعاوضة من قسم الاستعانة ولاجل ذلك تدخل على الاثمان دون المبيعات
لان الاثمان مما يتوصل به الى تحصيلها كما ان القلم وسيلة يستعان بها على
تحصيل الكتابة ولاجل ذلك اذا قال اشتريت منك هذا العبد بكر من الحنطة
الموصوفة يكون الثمن هو الحنطة فيجوز ان يستبدل البايع الحنطة بغيرها قبل
القبض بخلاف ما لو قال اشتريت منك كرا من الحنطة الموصوفة بهذا العبد فان
الحنطة حينئذ يصير مبيعه ثابتة في الذمة وهو السلم وتبديل المبيع في السلم
قبل القبض غير جائز ولاجل ذلك قالوا ان اخبرتني بقدوم فلان فعبدي حر انه يقع
على الحق لان المعنى ان اخبرتني خبرا ملصقا بقدوم فلان كما هو حقيقة الباء
والالفاظ موضوعة للمعاني النفس الامرية فلا يكون العبد حرا بمجرد اخباره
بقدوم فلان ما لم يطابق الواقع بخلاف ما لو قال ان اخبرتني ان فلانا قدم فان
مدلول الخبر اعم من ان يكون صادقا او كاذبا وعم لكل من خبر وان كاذبا انه خبر
بكذا وهو مخبر في نفس الامر ولاجل ذلك اذا قال انت طالق بمشية الله تعالى

الطلاق لا يقع لان كون الباء للالصاق يقتضي التصاق الطلاق بالمشية وهذا
التصاق الشرط بالجزاء وهذا النحو من التعليق في الطلاق يوجب عدم الوقوع هكذا
قالت العامة كما في البزدوي والسرخسي وغيره اعلم ان الشافعي قال ان الباء
في قوله تعالى وامسحوا برؤسكم للتبعيض واحتج عليه الرازي بانه اذا قال
مسحت الحائط يفيد الاستيعاب بخلاف ما اذا قيل مسحت يدي بالمنديل
فانه يفيد التبعيض ورد عليه العلامة بانه لو حذف يدي من الكلام منعنا
الفرق يعني اذا كان مفعول مسحت مدخول الباء لا يبقى الفرق وفي البزدوي
ان الباء اذا دخلت في آلة المسح كان الفعل متعديا الى محله كما تقول مسحت
الحائط بيدي فيتناول كله لانه اضيف الى جملة ومسحت راس اليتيم بيدي
واذا دخل حرف الالصاق في محل المسح بقي الفعل متعديا الى الآلة وتقديره
وامسحوا ايديكم برؤسكم اي الصقوها برؤسكم فلا يقتضي استيعاب الراس
لكنه يقتضي وضع آلة المسح على الراس فصار التبعيض مرادا ولما كان يرد عليه
بناء على ذلك ان يكون في آية التيمم فامسحوا بوجوهكم وايديكم منه كذلك
فيكون المسح ببعض الوجه وبعض اليد اجاب البزدوي عنه ان الاستيعاب هنا
ثابت بالسنة ولان التيمم خلف عن الوضوء ونقل عن سيبويه انه في سبعة عشر
موضعا من كتابه انكر كون الباء للتبعيض وروي عن ابن جني انه قال ان الذي
يقال ان الباء للتبعيض فهو شيء لا نعرفه من اهل اللغة واذا ثبت ان الباء
للالصاق حقيقة فقول الرجل ان خرجت من هذه الدار الا باذني يفيد تكرار
الاذن لان الباء للالصاق فيقتضي ملصقا به وهو الخروج فيكون المعنى الا خروجا
ملصقا بالاذن فصار عاما لان مفاد المستثنى الموصوف ذلك بخلاف
ما اذا قال الا ان اذن لك فانه لا يصح ان يكون للاستثناء لانه لا بد للاستثناء
ان يكون المستثنى من جنس المستثنى منه وهنا ليس كذلك فلا بد من
القول بان لفظة الا هنا مجاز عن الغاية للمناسبة بينهما فيكون المعنى الى ان

اذن لك فلا يفيد العموم لانتهاء القسم اليه اما قوله تعالى لا تدخلوا بيوت النبي
الا ان يؤذن لكم ان ذلكم كان يؤذي النبي فانما استفيد منه العموم لاجل التعليل
هذا مفاد ما في البزدوي واورد عليه ان حذف حرف الجر هنا قياس فلم لا
يجوز ان يكون المعنى الا بان اذن لك وايضا كون المصدر للحين شايع فلم لا يجوز
ان يكون المعنى الا وقت ان اذن لك ويكون المستثنى منه الزمان ومنها على
وهو للاستعلاء حقيقة ولو معنى فيعم اللزوم كالدين ولاجل ذلك يقال ركبه
الدين واستعير في المعاوضات المحضة التي لا تنعقد الا بمعاوضة كالنكاح والاجارة
والبيع للالصاق بمعنى باء المقابلة وفي الطلاق للشرط عند ابي حنيفة ففي
طلقني ثلثا على الف لا شيء للزوج بطلقة واحدة لان التعليق على مجموع الثلث
وهذا لا يستلزم تعليق البعض على البعض وعند صاحبيه للالصاق مجازا
فيكون كباء المعاوضة فيوزع فله الثلث وترجيح مذهب صاحبيه بان الاصل
في ما علمت مقابلته بمال كونه كذلك ممنوع لان هذا انما هو اذا لم يحتمل الشرط
وهكذا ترجيح مذهب ابي حنيفة بان كون على للالصاق مجازا ليس على ما ينبغي
لان الالصاق في العوض حقيقة لانه من افراد اللوازم واللزوم معنى حقيقي لكلمة
على وقيل لك ان ترجح مذهب ابي حنيفة بان تعلق المجموع بالمجموع صونا عن الالغاء
ضروري وانقسام البعض على البعض زايد بلا دليل فان الطلاق يحتمل الامرين
بخلاف البيع ونحوه فرع قوله على الف يلزم الدين ولو وصل وديعة تعين المجاز
فيكون المعنى له عندي الف تجب على حفظه ومنها ومن وهي مشتركة بين الابتداء
الغاية والتبيين والتبعيض فللابتداء في قوله تعالى فخرج على قومه من المحراب
ومن ذلك الباب فلان افضل من فلان اي ساواه فضلا ثم ابتدأ فضلا
وللتبعيض في قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة وللتبيين في قوله تعالى يطاف
عليهم بصحاف من ذهب وقيل للتبيين فقط والقايل هو الرازي وقيل للتبعيض
وجمهور ائمة اللغة على انها لابتداء الغاية وارجعوا معانيها اليه الى ما ذهبوا اليه

والحوان التبعيض والتبيين في نحو احترزت من شهر كذا الى شهر كذا تعسف
كما في قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة الابتداء فتعين الاشتراك وقد تكون
من زائدة كما في قوله تعالى وما للظالمين من انصار ومنها الى وهي لانتهاء الغاية
وفي دخول ما بعدها في ما قبلها مذاهب عدم الدخول مطلقا والدخول مطلقا
والدخول ان كان ما بعدها من جنس ما قبلها والا عدم الدخول وعدم الدلالة
على شيء مطلقا قيل الاشهر في حتى الدخول وفي الى عدمه قالوا والتفصيل
اجود بان ان كان شاملا للغاية فالغاية داخلة كاليد فانها شاملة للمرفق لان
اليد الى الابط والا فلا كما في اتموا الصيام الى الليل ويسمى الاول بغاية الاسقاط
كالثاني بغاية الحد وعليه ائمة اللغة وائمة الفقه فرع قوله على من درهم
الى عشرة قال يلزم عليه ثمانية لخروج الابتداء والغاية منه ورد بان هذا مما
لا دليل عليه وعند ابي حنيفه تسعة لدخول المبداء بحسب العرف بخلاف
الغاية وعند صاحبيه يلزم عشرة اذ لو لم يكن عليه العاشر يلزم ان يكون الغاية
وفيه التعقل يكفي للتحديد ومنها في وهي موضوعة للظرفية اما بحسب الحقيقة
كما في قوله تعالى وقرن في بيوتكن واما بحسب المجاز كما في قوله تعالى ولاصلبنكم
في جذوع النخل وعليه اجماع اهل اللغة اما قولهم الدار في يده فمجاز واذا عرفت
ذلك ففي قوله غصبت ثوبا في منديل يلزمان وفي قوله له عشرة في عشرة
انما يلزم عشرة لبطلان الظرفية الا ان ينوي المعية فيلزم عشرون وعلى عرف
الحساب يلزم مائة لكن ذلك على خلاف فتواهم وقد وردت الرواية بلزوم
المائة عن ابي حنيفه وتقديرها في يفيد الاستيعاب بخلاف التلفظ بها للفرق
لغة وعرفا بين قوله صمت سنة وبين صمت في سنة هذا عند ابي حنيفة
خلافا لصاحبيه فانهما قالا بالاستيعاب مطلقا فلا يصدق قضاء في نية اخر
النهار في طالق غدا لافادته الاستيعاب بخلاف قوله انت طالق في غد فانه
يصدق اما مع عدم النية فتكون مطلقة من اول الصبح لعدم المزاحم فرع لا يقع

الطلاق بقوله انت طالق في مشية الله تعالى لصحة تعلقها بالنقيضين بخلاف
قوله انت طالق في علم الله فان علمه تعالى لا يتعلق الا بما هو في الواقع هكذا قالت
العامة وفرعت وايلك والاعتماد عليها وعلى امثالها فانها ظنيات صرفة لا تغني
من الحق شيئا ادوات التعليق ان للتعليق على ما هو على خطر ومشكوك
ولذا قالوا اذا قال لزوجه لامراته انت طالق ان لم اطلقك لا يقع الطلاق الا باخر
حيوة احدهما لان العدم المشكوك انما هو ذلك العدم فيكون هو المراد وايضا
قيل ان النفي اذا دخل على الفعل يفيد العموم فيكون المراد ان لم اطلقك اصلا فانت
طالق بخلاف متى فانها لعموم الازمنة فمعناه انت طالق في كل وقت عدم يوجد
التطليق قالوا ولذلك لا يتقيد التفويض بالمجلس في قوله انت طالق متى شئت
لان معناه في كل وقت شئت بخلاف ان شئت لانها لا تفيد العموم
بل الاهمال فيكون مقتصرة على المجلس لانه الراجح ومنها اذا وهي ظرف زمان
ويجيء للشرط محققا وقد يستعمل بمعنى ان مجازا فيكون مدخولها على خطر فلا يقع
في اذا لم اطلقك فانت طالق حتى يموت احدهما خلافا لهما لان الاصل في الاستعمال
الحقيقة فيقع حين السكوت ويرد عليهما انه لو لم يصلح للشرط ينبغي ان لا يصدق
القاضي لو اظهر انه نوى الشرطية مع انه على ما نوى بالاتفاق فتامل ومنها لو لامتناع
الثاني لامتناع الاول نقض بما روي عن عمر نعم العبد صهيب لو لم يخف الله
لم يعصه فان مقتضى ذلك انه خاف الله وعصى واجيب بعدم تسليم الرواية
وقد تستعمل لو كان فيجوز الفاء ويعتق بعد الدخول في لو دخلت عتقت
والقياس كان مقتضيا ان لا يعتق لما عرفت من معنى لو لكنه استعمل هنا
استعمال ان قيل اليه ذهب الفراء ومنها لولا لامتناع الثاني لوجود الاول
فلا تطلق في انت طالق لولا حبك لان المعنى ان حبك مانع عن الطلاق واذا
زال الحب لا يقع ايضا لان ارتفاع المانع اعني الحب لا يكفي منها كيف وهي
للسوال عن الحال قيل انها سوال عن حال غير اختيارية كالصحة والمرض

وربما يمنع وجاء للشرط سواء اقترنت بها ما نحو كيفما تصنع اصنع او لم يقترن
وقال الكوفيون انه حينئذ يجب ان يكون الشرط والجزاء متفقي اللفظ والمعنى نحو
كيف تصنع اصنع فلا يجوز كيف تجلس اذهب وعند البصريين لا يجوز كونها
للشرط بدون ما فرع في انت طالق كيف شئت تقع واحدة رجعية بدون
المشية عند ابي حنيفة ولا يقع عندهما ما لم تشأ في المجلس مستمسك ابي حنيفة
انه اذا قال انت طالق لا بد ان يقع لكونه انشاء ولان الصفة لا بد لها من الموصوف
فان كانت غير ملموسة حيث لا يبقى المحل لا يبقى للتفويض مجال وان كانت
ملموسة فلها ان تختار ما شاءت بعد ان تقع رجعية لانها اقل اصناف
الطلاق ومستمسكهما ان التعليق على الحال الشامل للبائن والرجعي
تعليق على ذي الحال في المعنى فلا تقع واحدة ولا رجعية ولا بائنة ما لم تشأ في
المجلس الظروف قبل وبعد مع متقابلات واذا اضيفت الى ظاهر فصفات
لما قبلها نحو جاءني زيد قبل بكر فان المتصف بالقبلية انما هو زيد ولو قلت جاءني
زيد قبلها عمرو يكون المتصف عمرو افبناء على ذلك لو قال انت طالق قبل
طالق لغير المدخولة تقع واحدة لانه اذا قال انت طالق وقعت واحدة فلم يبق
محل لان تقع الطلقة الثانية بعد الاولى وتقع ثنتان في صورة تقول انت
طالق واحدة قبلها طالق لان مفاد هذا الكلام ان قبل الانشاء طلاق احد
وقع وهذا بعده ولما لم يكن ذلك لعدم وسعة ان يوقع الطلاق الماضي الان
حمل على انه معهد او قوله قبل صار لغوا فكانه قال انت طالق طلقتين كما
ان يقال انت طالق مع طالق وعكس ذلك بعد فانه لو قال انت طالق
بعد طالق تقع ثنتان لانك عرفت ان الماضي يقع حالا فكلاهما يقعان بخلاف
ما لو قال انت طالق بعدها طالق لان الحال اذا وقع لم يبق لوقوع الثانية مجال
بخلاف المدخولة فانثنتان مطلقا قيل ان اتصاف الطلاق بكونه قبل طلاق
لا يوجب وقوع الطلاق المتاخر واجيب بان القبلية نسبة والنسبة يقتضي

وجود الطرفين ومنها عند وهي قد تكون حسيا وقد تكون معنويا نحو عندي
زيد وعندي علم او عندي دين له والعندية اعم من الدين والوديعة ثم اتتبع
عند الاطلاق الوديعة لانها الادون والاصل البراءة مسئلة غير موغل في
الابهام وهو يجيء صفة على الاصل وقد يجيء للاستثناء وله حينئذ اعراب
المستثنى فيفيد نقيض الحكم فلو قال له درهم غير دانق بالرفع يلزمه تام
لاعترافه بالدرهم المغاير للدانق وان قال بالنصب فيكون المعنى ان له علي
الدرهم المخرج عنه الدانق فيكون ناقصا اما لو قال دينار غير عشرة دراهم بالنصب
فعندهما يكون كذلك لان المعنى الدينار المستثنى منه عشرة دراهم وعند محمد
يكون تاما لانه منقطع عنده ابشرطه في الاتصال التجانس صورة ومعنى وقال
بكفايته معنى وهو متحقق لاشتراك الثمنية مسئلة اللام للاشارة الى المعلومية
واقسامه اربعة العهد الخارجي الذي فيه الاشارة الى حصة معينة من المدخول
ولام الاستغراق الذي فيه الاشارة الى كل فرد منه ولام العهد الذهني الذي
فيه اشارة الى الجنس وهو في المعنى كالنكرة ولم يدل دليل على ان اللام الداخلة
في امثال قولهم ادخل السوق يفيد فائدة زائدة على ما يفيده ادخل
سوقا سوى اجراء بعض احكام المعرفة على مدخولها كوقوعه ذا حال ومبتدأ
وصفة للمعرفة ولام الجنس وهي المشيرة الى نفس الطبيعة وهي قسمان لانه
اما اشارة الى الطبيعة المجردة عن الافراد كما في قولنا الانسان نوع واما الى
الطبيعة من حيث الخلط كما يقال الرجل خير من المراة قالوا الراجح العهد
الخارجي ثم الاستغراق للاكثرية خصوصا في استعمال الشارع ثم الجنس
وقيل بالعكس اما العهد الذهني فلا يصار اليه الا للضرورة فرع في لا يكلمه
الايام والشهور يقع على العشرة عند ابي حنيفة وعلى الاسبوع والسنة عندهما
مستمسك ابي حنيفة انك عرفت ان لام العهد راجح والمعهود من الايام
والشهور ينبغي ان تكون عشرة لانها منتهى ما يطلق عليه هذه الصيغة

وقالا ان المعهود من الايام الاسبوع ومن الشهور السنة مسئلة اي لجزء
المضاف اليه معرفا ولجزئي منه نكرة فمعنى اي الرجال اي جزء من مجموع
الرجال ومعنى اي رجل اي واحد من افراد رجل ويجب مطابقة الضمير الكائن
في الحكم المذكور بعده للمضاف اليه اذا كان نكرة نحو اي رجل ضربك واي
رجال ضربوك واذا كان المضاف اليه معرفة يجب مطابقته لكلمة اي فيقال
اي الرجال ضربك قيل اذا وصفت النكرة بعده بوصف عام يعم ولهذا اذا
قيل اي عبدي ضربك فهو حر فضربوه يعتقون بخلاف ما اذا قال اي عبد
ضربته فهو حر فانه انما يعتق من ضربه اولا او ما يعينه المولى في صورة المعية
هكذا قالت العامة اعلم ان المقصود بالذات في هذا المقام كان ذكر مباحث
الحروف وبيان خواصها على طبق عادة الاصوليين فانهم قد فسروا تلك
الحروف او بعضها او بعضهم زادوا عليها لشدة احتياج الفقهاء الى معرفة
معانيها لكن لما رايت ان اصحابنا الاصوليين سلكوا في هذا المقام مسلك
الاجمال جعلوا الفروع التي يتفرع عليها في معرض الاهمال اتيتها من الكتب
الاصولية الحنفية مع قليل من الفروعات التي ذكروها عقيب تفسير معنى
كل حرف على طورهم يحصل به التدرب للناظرين ويتشحذ اذهان الطالبين
لا للاعتماد عليها والركون اليها فان كثيرا من تلك الفروع الخرصية والاعتبارات
الاستحسانية مما علم بطلانه بالضرورة من الدين وتشريعات وبدعات في
شريعة سيد المرسلين صلى الله عليه واله الطاهرين المعصومين المزكين
كيف وكثير من هذه الفروعات اما بناؤها على التعليق في مسايل الطلاق
والعتق ونحو ذلك او على الكنايات والاعتبارات التخمينية وكل ذلك
عندنا باطل عاطل وساقط عن حيط القبول وقد قال فقهاؤنا رحمة الله عليهم
تبعا لائمتهم المعصومين ان الطلاق لا يقع عندنا بالكناية ولا معلقا على شرط
كقدوم المسافر ودخول الدار ولا على صفة كطلوع الشمس وزوالها الا ان يكون

الشرط معلوم الوقوع له حال الصيغة كما لو قال انت طالق ان كان الطلاق يقع بك
ومن الشرط تعليقه على مشية الله وهكذا لا يقع الطلاق عندنا في المجلس الا واحدة
وحكموا بحرمة الطلقات الثلث من غير رجعة وهكذا قالوا في باب الاعتاق ان له
صيغا فلا يعتق بالكناية ولا يجوز تعليقه على شرط الا في التدبير كقوله انت حر ان
فعلت كذا او اذا طلعت الشمس نعم لو نذر عتق عبده عند شرط سائغ انعقد
وانعتق به وهكذا في باب الظهار ونحو ذلك وتفصيل كل ذلك موكول الى الكتب
الفقهية من شاء فليرجع اليها **فصل** في العموم والخصوص قال ابو الحسين
البصري العام هو اللفظ المستغرق لما يصلح له قيل وانما اتى بالضمير الفاصل المفيد
للحصر تنبيها على ان العموم صفة اللفظ دون المعنى وما قولهم عم الجدب والخصب
فهو اما مسامحة او غير المصطلح ولا تنتقض عكسا بالتثنية والجمع المنكر مثل
رجلين ورجال وكذا العدد مثل عشرة لانها لا تستغرق جميع ما يصلح له لان
كل تثنية من الرجال رجلان وكل من العشرات عشرة ولا نقض عكسه بقوله المسلمين
والرجال ان اريد بالموصول الجزئيات لان عمومه باعتبار شموله لكل احد احد كما
هو الاصح لا باعتبار شموله لكل جمع جمع ولا بالرجل ولا رجل ان اريد الاجزاء واجيب
بارادة الاجزاء وايضا نقض طردا بابدين وزيدين تثنية وجمعا لان كل واحد منهما
مستغرق لاجزاء مفهومه وقد اجيب بانحاء اخر لا يخلو واحد منها من التمحل
منها ان المراد الجزئيات اعم من ان يكون جزئيات ذلك اللفظ ككل رجل
ولا رجل او جزئيات ما اشتمل عليه ذلك اللفظ حقيقة كالرجال او حكما
كالنساء والقوم فان مفرد الجمع في حكم مفرد اسم الجمع ومنها ان اللام اذا دخلت
على الجمع يبطل معنى الجمعية فلا فرق في الرجال وكل رجل وهذا لا يدفع النقض باسم
الجمع ومنها ان عموم العلماء مثلا باعتبار جماعة من العلماء لا باعتبار
الاحاد ورد بما لا يفهم من قوله لا احب الظالمين الا عدم محبة كل واحد منهم
وزاد الرازي في التعريف المذكور البيضاوي بوضع واحد لئلا يختل طردا وعكسا

بالمشترك اذا استعمل في جميع معانيه كما هو مذهب الشافعي او اريد جميع افراد
معنى واحد من معانيه لا يخفى عليك ان المشترك اذا استعمل في جميع معانيه
فلا يخلو من انه اريد جميع افراد كل من معانيه فلا شبهة انه عام عند الكل او اريد
بعض الافراد من كل او بعض فلا استغراق لجميع ما يصلح له فلا نقض طردا اما
اذا اريد افراد معنى احد جميعا فلا بد حينئذ من اقامة قرينة مع ضميمة قرينة
مانعة عن ارادة معنى اخر له لا نسلم ان اللفظ صالح لشمول ما عدا معنى اريد
فلا نقض عكسا ايضا فتامل وعلى ما زاد الرازي في البيضاوي لا بد ان يكون المراد
من الوضع اعم من النوعي والشخصي لئلا يختل العكس باللفظ المستعمل في جميع افراد
المجازي كما في قولنا عندنا الاسود ولا يذهب عليك انه كما يختل العكس بالمشترك
اذا اريد جميع افراد معنى كذا يختل بالحقيقة والمجاز اذا اريد جميع افراد احدهما فلا بد
من قيد وحدة الوضع من هذه الجهة ايضا فلا تغفل وقال السيد المرتضى العام
ما يتناول لفظة شيئين فصاعدا وينتقض بالمثنى والمجموع ورجال وقال الغزالي
العام اللفظة الواحدة الدالة من جهة واحدة على شيئين فصاعدا ونقض عكسا
بانه لا يشمل المعدوم والمستحيل لانه ليس بشيء وبالموصول مع الصلة لانه ليس
بلفظة واحدة وطردا بالمثنى والجمع وان افاد قيد الوحدة في باب اخراج الحمل
وسائر المركبات وقيد من جهة واحدة في باب اخراج المشترك لتعدد جهة الوضع
واجيب بان الشيء يشمل المعدوم لغة وبان العام هو الموصول والصلة مبينة
لابهامه وبان المراد بالوحدة ان لا يتعدد بتعدد المعاني والموصول كذلك فان
نحو الذي ياتيني فله درهم لا يتغير بارادة زيد وعمرو وبكر بخلاف ضرب زيد عمرا
وضرب بكر خالدا واشكل التفتازاني بان الغزالي ان اراد من الدال الدال بالمطابقة
فالموصول ليس كذلك وان اراد الاعم يلزم ان يكون الحيوان مثلا الدال على الجسم
النامي الحساس عاما واجاب الفاضل الميرزاجان بان الموصولات لها معان
حرفية بالوضع العام فهي دالة بالمطابقة على الاثنين فصاعدا قيل بناء اشكال

التفتازاني على مختاره من انها موضوعات لمعان كلية واجيب ايضا بان المراد
من الشيئين فصاعدا الافراد وايضا معنى قوله فصاعدا ان لا يقف عند حد
اللفظ باعتبار التضمني ليس كذلك اما الاول فظاهر واما الثاني فلاستحالة
تركب المهية من اجزاء غير متناهية وفيه ان امتناع تركيب الماهية عن الاجزاء
الخارجية الغير المتناهية مسلم ومن الذهنية ممنوع واجيب عن نقض الطرد
بالمثنى انه لا يدل على شيئين فصاعدا واعترض عليه بانه قد تقرر ان المالك
لو قال بع هذا الشيء بدرهمين فصاعدا فباعه بدرهمين صح وكان المامور ممتثلا و
عن النقض بالجمع بانه عام عند الغزالي ثم اورد على الغزالي ايضا ان العام لا بد ان
يدل على ازيد من اثنين فلا حاجة الى قوله شيئين واجيب بان الجمع المنكر
عند الغزالي عام واقل الجمع ثلثة فلولا قال ذلك لاختل العكس على مذهبه
وعرف العلامة الحلي رحمه الله في النهاية ان العام هو اللفظ الواحد المتناول بالفعل
لما هو صالح له بالقوة مع تعدد موارده قيل هذا القيد الاخير لاخراج ما له فرد واحد
لا غير كالشمس والقمر والعالم اذا اريد به ما سوى الله اذ يصدق عليه انه متناول
بالفعل لما هو صالح له بالقوة وانما قال لما هو صالح له ليشمل الرجال الذي
يتناول جميع الافراد التي كان صالحا لها قبل اللام واورد الشيخ بهاء الملة والدين
عليه بان الصلاح قبل العموم واجيب بان اطلاق الصلاح باعتبار الماضي هو
من اقسام الحقيقة على المذهب الصحيح وبان عكسه منتقض بالاطفال وعلماء
البلد والموصولات كالذي ياتي واسماء الشرط لكونهما لا تتناولها قوة ما لا
يتناوله فعلا واجيب بان صلاحية كلمة الاطفال للشيوخ كصلاحيتها للاطفال
ليس على نحو واحد المتبادر انما هو ذلك فلا يرد النقض بالمجاز العام وبان علماء
البلد بمعنى كل عالم البلد ولا شبهة ان هذا يشمل كل ما يكون صالحا لان يطلق
عليه عالم والعموم في الذي ياتي باعتبار احاطة افراد ياتي والموصول كاللام
في الرجال وهكذا الكلام في اسماء الشرط والشيخ المشار اليه قال ولا يبعد ان يقال

هو اللفظ الموضوع للدلالة على استغراق اجزائه او جزئياته اقول الموضوع للدلالة
على الاستغراق في الرجال انما هو اللام والاجزاء انما هي لكلمة رجال فهما هو عام يلزم
ان لا يكون عاما فينتقض التعريف عكسا وايضا ينتقض بـ الرجل في
قولنا الرجل جميل بجميع اجزائه لانه يدل على استغراق جميع اجزائه فهو منتقض
بالطرد ايضا والاقرب عندي ان العام هو اللفظ الذي يفيد مفاد كل مع مدخوله
او مدخوله فان مفاد الرجال كل رجل ومفاد الذي ياتيني كل من ياتيني والمسلمين
كل واحد من المسلمين ومهما تاكل كل زمان ياكل ونحو ذلك والله يعلم بحقيقة
الامور وعلى ما حررنا ينسد كثير من الخلل الواقع في هذا المقام كما يظهر بالرجوع
الى شرح المنهاج وغيرنا فائدة اختلف الناس في ان العموم هل هو من عوارض
المعاني ايضا ام مخصوص بالالفاظ فابو الحسين البصري والغزالي والسيد المرتضى
وجماعة من المحققين كالعلامة انكروا اطلاقه عليها على سبيل الحقيقة وقال
الاقل انه حقيقة فيهما والمنكرون بين منكر راسا ومعترف بتجويز اطلاقه عليها
مجازا مستمسك الاولين غير نقي واحتج المثبتون بان اهل اللغة اطلقوا عم
العطاء والانعام وهذه الامور من المعاني والحق ان النزاع انما يتصور بعد تحرير
محله فان كان مراده هو ان شمول معنى واحد للافراد ليس بصحيح فهذا فاسد
بالبداهة وان كان المقصود ان المعنى الواحد المتشخص لا يعم الكثير والكلي الطبيعي
لا يوجد في الخارج عند الاصوليين فهذا معنى صحيح وكذا ان كان مرادهم ان العام
بمعنى اللفظ المستغرق الى اخره ليس صفة للفظ فهذا احق لا ريب فيه والامر سهل
فائدة اخرى المفيد للعموم افادته لغة او عرفا او عقلا والاول دلالته اما لكونه
موضوعا له او لاجل اقتران ما افاد العموم والموضوع للعموم اما يتناول العالمين
وغيرهم وهو مثل كل وجميع واي في الاستفهام والمجازاة كقولك اي عبيد رايت
واي ثوب لبست واي عبد اكرمك فهو حر واي ثوب اعجبك فهو لك او يختص
بالعالمين دون غيرهم وهو من في المجازاة والاستفهام نحو ومن يتوكل على الله

فهو حسبه ونحو من انباك هذا او يختص بغير العقلاء وهو اما يتناول جميع من عدا
العقلاء كلفظ ما نحو قوله تعالى ما اتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا
وما منعك اذ رايتهم ضلوا واما يتناول البعض دون بعض كلفظ متى فانه يعم
الزمان فقط كقوله تعالى متى هذا الوعد ولفظ اين فانه مخصوص بالمكان ويعمه
كقوله تعالى فاين تذهبون ونحو اين وجدت العلماء فاحسن اليهم واما الذي
يدل على العموم من جهة الاقتران فكالجمع الذي لا يفيد العموم الا بانضمام لام
الجنس اليه كالفقهاء او باضافة كعبيدي وكالنكرة بانضمام حرف السلب
نحو لا رجل في الدار واما الذي يدل على العموم من جهة العرف فهو كقوله تعالى
حرمت عليكم امهاتكم فان العرف يدل على تحريم سائر انواع الاستمتاع واما الذي
يفيد العموم عقلا فمثل ان يكون اللفظ مفيدا للحكم مع العلة فانه يفيد ثبوت الحكم
في جميع موارد العلة فان كان تلك الافادة ظنا فهو القياس المردود عندنا وان كان
تنصيصا فهو المنصوص بالعلة وان كانت الافادة على سبيل البت واليقين
فهو تنقيح المناط وهذا كقول القائل الخمر حرام او انها حرام لكونها مسكرة او ان
يقول السائل جامعت اهلي في نهار شهر رمضان فيقول المفتي فكفر فهذا
يدل على ان علة الكفارة هو الجماع فاينما وجدت تلك العلة وجد الحكم
فصل مذهب المرجئة ان العموم لا صيغة له يخصه في لغة العرب وهو
مختار السيد المرتضى كما صرح به العلامة في النهاية وقال صاحب الوافية
وصاحب المعالم ان مذهب السيد المرتضى الاشتراك اللفظي بحسب اللغة
اما بحسب الشرع فهو موافق لمن يقول بانها حقيقة في العموم فقط ومن المنكرين
جماعة من المعتزلة خلافا للشافعي وكثير من الفقهاء فانهم قالوا له صيغة
تخصه وذهب اخرون الى ان كل ما يدعى العموم فهو للخصوص وانما يستعمل
في العموم مجازا وعن الاشعري روايتان الاشتراك والوقف ووافقه القاضي ابو بكر
في الوقف كما في النهاية ومن الواقفة من فصل فقال بالوقف في الاخبار والوعد

الوعيد دون الامر والنهي و مختار العلامة ومن تبعه مختار الشافعي بل هو مختار
اكثر علماء الامامية كما حكوه صاحب الوافية بل عليه جمهور المحققين كما صرح
به صاحب المعالم ومما لا يغرب عنك ان دعوى المثبتين هو الموجبة الجزئية
والمنكرون لا بد ان يكون مرادهم السلب الكلي حتى يتصور الاختلاف واذا عرفت
ذلك فاعلم ان مستمسكهم في ذلك امور منها ان الحاجة ماسة الى وضع
اللفظ للعموم ولا مانع واذا كان الفعل مقدورا والداعي موجودا والصارف مفقود
وجب الفعل بالضرورة ومنها ان الامم العظيمة في الاعصار المترادفة يستبعد كل
الاستبعاد منهم ان يضعوا للمعنى الواحد الفاظا متعددة ولا يضعوا للعموم لفظا
واحدا ورد ذلك بانهم لم يضعوا للحال والاستقبال صيغة على حدة ولا لرائحة
الكافور لفظا مخصوصا ونحو ذلك واجيب بان تلك المعاني وان لم تكن لها الفاظ
مفردة لكن لها الفاظ مركبة كما تقول يضرب الان او غدا ورائحة الكافور ونحو
ذلك هذا بحسب العقل واما بحسب النقل فمنها لو كانت الالفاظ التي يدعى
عمومها مشتركة لكان التاكيد يزيد الاشتباه والتالي باطل فالمقدم مثله
بيان الشرطية انه اذا قيل رايت القوم كلهم اجمعين كان المعنى رايت القوم
بعضهم او كلهم بعضهم او كلهم ومنها انه لو كانت مشتركة لجاز ان تكون
لفظة الكل موكدة للبعض كما هي موكدة للكل ومنها ان السيد اذا قال لعبده
لا تضرب احدا فهم من اللفظ العموم عرفا فيكون كذلك لغة لاصالة عدم النقل
فالنكرة في سياق النفي للعموم لا للغير والا لزم الاشتراك ومنها ان كل دليل وحجة
اقيمت على عموم واحد واحد من الفاظ العموم كما سيتضح عن قريب في الفصول
الاتية فهو دليل على بطلان مذاهب المنكرين لانك عرفت ان دعوى المثبتين
هي الموجبة الجزئية فلا تغفل واحتج السيد المرتضى على مختاره بحسن استعمال
صيغ العموم بينه وبين الخصوص وبحسن ان يستفهم السامع هل المراد العموم
او الخصوص واجيب بالمعارضة بانه لولا العموم لما حسن الاستثناء فانه عبارة

عن اخراج ما لولاه لدخل وبان الاستعمال اعم من الحقيقة كما مر وبان الاستفهام
لدفع توهم المجاز ولهذا يجاب باعادة اللفظ كما لو قال ضربت القاضي فالمخاطب
يستحسن ان يقول مستكشفا اضربت القاضي بصيغة الحاضر فيقول المتكلم
نعم ضربت القاضي فلو كان اللفظ مشتركا لما استحسن ذلك الجواب اما حجج منكري
العموم فهي ان العلم بالوضع لا يحصل الا بالنقل وهو اما احاد او متواتر والثاني باطل
والا لما وقع الاختلاف والاول لا يفيد الا الظن والجواب منع بطلان التواتر فان كل
من استقرا اللغات علم بالضرورة كون الامر كذلك سلمنا لكن لا نسلم انه لا بد
في تلك المسئلة من تحصيل اليقين وان الخصوص متيقن والعموم محتمل
والحمل على المتيقن اولى والجواب انه لو كان هو المتيقن لما احتمل العموم وايضا لو تم
دليلكم لزم ان يكون ارادة الدلالة منها على سبيل الحقيقة وايضا دليلكم معارض
بانه اذا حمل على العموم لم يفت الخصوص لا بالعكس وان غالب استعمال هذه
الصيغ في الخصوص كما يقال جمع السلطان التجار وكل صاحب حرفة وانفقت
دراهمي والاصل صرف الاغلب الى الحقيقة والجواب بعدم تسليم عدم ارادة العموم
انها نادرة بالنسبة الى مظان العموم سلمنا الغلبة لكن المجازات الغالبة لا تستلزم
كونها حقائق وان السيد اذا قال لعبده اكرم الرجال ومن دخل داري فاعطه
درهما حسن من العبد الاستفسار عن ارادة الجميع دون البعض والجواب
انه انما لم يستحسن الاستفسار عن البعض لانه مراد قطعا ولو في ضمن العموم
وذلك لا يستلزم كونه حقيقة فيه والاستفهام عن ارادة العموم لاجل التاكيد
ولاجل احتمال السهو او المجازفة ونحو ذلك وان القائل لو قال رايت الرجال وكان
للعموم وقد راى بعض كان كاذبا كما قال عشرين وقد راى عشرة والجواب ان
المجاز ليس بكذب واستعمال عشرين في عشرة غير صحيح وانه لو كانت للعموم لكان
التاكيد عبثا والجواب ان هذا منقوض بنحو رايت زيدا نفسه وقد عرفت ان
التاكيد لدفع توهم السهو والمجازفة ونحو ذلك وانه يلزم في صورة الاستثناء

التناقض كما لو قال ضربت كل من في الدار ولم اضرب كل من في الدار ونحو ان يقال
ضربت زيدا وعمروا وبكرا ولم اضرب بكرا والجواب ان ذلك منقوض بالعدد
والاستثناء منه والحل ان الاستثناء مع المستثنى منه كلام متصل فكانه من
اول الامر تقول جاءني القوم المخرج منه زيد بخلاف التكلم بالمنافي بعد تمام
الكلام والاستثناء اخراج البعض من الكل ورايت زيدا وما رايت زيدا ليس كذلك
وانه لو كانت كلمة من للعموم لما صح منان ومنون والجواب انهما ليسا بتثنية
ولا جمع على ما اتفق عليه اهل اللغة بل هنا اشباع الحركة وزيادة النون وعلى
تقدير التسليم فعلى ما روي عن سيبويه انها انما تجمع اذا وصل حل بها الجمع
المنكر وحينئذ لا عموم واما مستمسك القائلين بالتعميم في الامر والنهي دون الخبر
بانعقاد الاجماع على التكليف بالاوامر عامة وكذا النواهي اما الخبر فليس تكليف
والجواب ان قد امرنا بالتكليف بالاخبار العامة مثل الله خالق كل شيء وهو بكل
شيء عليم وكذلك عمومات الوعد والوعيد فلا فرق **فصل** موجب العام قطعي
وهو مذهب ابي حنيفة وصاحبيه وقواه فخر الاسلام وامثاله والاكثر من الاصوليين
على انه ظني ومنهم ابو المنصور الماتريدي وقال التفتازاني عند جمهور العلماء
اثبات الحكم في جميع ما يتناوله من الافراد قطعا ويقينا عند مشايخ العراق
وعامة المتاخرين وظنا عند جمهور الفقهاء والمتكلمين وهو مذهب الشافعي
والمختار عند مشايخ سمرقند حتى تفيد وجوب العمل دون الاعتقاد قال صاحب
التوضيح وغيره ان القطعي قد يطلق ويراد به ما لا يحتمل الخلاف اصلا ولا يجوزه
العقل ولو مرجوحا ضعيفا وقد يراد به ما لا يحتمل الخلاف احتمالا ناشيا عن دليل
وان احتمل احتمالا ما والمراد هنا هو المعنى الثاني كما صرح به التفتازاني مستمسك
الاولين انه موضوع للعموم قطعا كالخاص كما عرفت فهو مدلوله وثابت به الا بدليل
صارف عنه قيل ان العام لا يخلو من الصارف ولاجل ذلك قيل انه ما من عام
الا وقد خص بخلاف احتمال القرينة قائم اذ لا قطع بعدم القرينة الا نادرا لا يخفى

عليك ان ذلك لا يمنع عن الحمل على الحقيقة مجردا عن القرينة وايضا للاولين انه
لو جاز ارادة البعض بلا دليل لارتفع الامان عن اللغة والشرع ولما استقام
لنا الحكم بعتق جميع عبيد من قال كل عبد لي فهو حر وهذا يؤدي الى التلبيس
على السامع وتكليفه بالمحال واجيب يجب العمل به ولا يرتفع كسائر الادلة الظنية
وايضا حجة القائلين بعدم القطع تاكيد العمومات بكل واجمعين ورد بانه لرفع
الاحتمال الناشي من غير دليل كما يؤكد الخاص نحو جاءني زيد نفسه لا خادمه ويظهر
الثمرة في تخصيص الكتاب بخبر الواحد والقياس فمن قال بقطعيته لا يقول
بالتخصيص ومن لا فلا ولاجل ذلك لم يخصصوا قوله تعالى لا تاكلوا مما لم يذكر اسم
الله عليه بقوله صلى الله عليه واله المومن يذبح على اسم الله سمى او لم يسم وايضا
لو ساعدنا التوفيق لاعدنا ذلك المبحث على ازيد من ذلك **فصل** ذهب في ان
لفظي كل وجميع للعموم وهذا بوجوه الاول قوله جاءني كل فقيه يناقض ما جاءني
بعض الفقهاء فلولا عموم الكل لم يناقض وهكذا الكلام في الجميع والثاني سبق
الفهم فانه اذا قال رايت كل من في الدار سبق الفهم الى انه راى الجميع وهو دليل
الحقيقة والثالث لو قال السيد لعبده كل من دخل فاعطه فلو اعطى الجميع حكم
بالامتثال ولو اعطى البعض استحق الذم الرابع لو قال عتقت كل عبيدي وكل
نسائي طوالق حكم بعتق الجميع وطلاق النسوة الخامس الفرق واقع بين جاءني
كل الفقهاء وجاءني الفقهاء ولولا الاستغراق في الكل لما بقي الفرق السادس
التجأ اهل اللغة عند التعبير عن الاستغراق الى استعمال الكل دون الجمع المنكر
السابع انه لما سمع عثمان قول لبيد وكل نعيم لا محالة زائل قال له كذبت فان نعيم
اهل الجنة لا يزول قيل هذا معارض بقول الشارع وهذا ليس بشيء فان
الشاعر انما قال ذلك ذاهلا عن دار الاخرة كما هو ظاهر الثامن لو قال كل الناس
علماء لبادر الناس الى تكذيبه التاسع ان الكل لو كان مشتركا لكان قول القائل
كلهم بيانا للمراد كقولنا عينا نابعة لا تاكيدا العاشر انه لو قال جاءني القوم صح منه

استثناء كل من اريد استثناؤه منه والاستثناء من الجنس هو اخراج ما هو داخل
في المستثنى منه وانما قلنا انه لابد في الاستثناء من الجنس من دخول المستثنى
في المستثنى منه بوجوه منها ان الاستثناء بحسب اللغة الاخراج وهو فرع الدخول
ومنها اتفاق اهل اللغة عليه ومنها انه لو قال له عندي عشرة الا درهما لزمه تسعة
والا عشرة وليس ذلك الا لوجوب الدخول ومنها انه لولا لم يثبت الفرق بين قولنا
جاءني العلماء الا زيدا وجاءني علماء الا زيد فان قيل لو كان العموم لجاز استثناء
اي عبد كان فيصح من دخل داري فله درهم الا الملائكة والجن او الا اهل اندلس
والصين وايضا قولكم معارض بانه لو قال صل الا اليوم الفلاني لزم ان يكون
الامر للتكرار لانه اما معناه صل كل يوم فثبت المطلوب واما المراد انه صل
بعض يوم فلو يلزم الدخول قلنا خروج الملائكة ونحوهم معلوم بالقرينة ولاجل
ذلك لو قال الله سبحانه اني اطعم كل ما خلقت الا الملائكة كان مستحسنا
وانا لا ننكر استفادة معنى التكرار من الامر بالقرينة وهي الاستثناء قال الشهيد
الثاني من فروع تلك القاعدة ما اذا قال اجنبي لجماعة كل من سبق منكم
فله دينار وجهان اجودهما الثاني بخلاف ما لو اقتصر على من فالتهم يشتركون
في الدينار قطعا كذا قال بعضهم وفيه نظر ومنها اذا قال والله لا اجامع كل واحدة
منكن فان حكم الايلاء من ضرب المدة والمطالبة يثبت لكل واحدة على
انفرادها حتى اذا طلق بعضهن كان للباقيات المطالبة ولو وطئ واحدة منهن
ففي انحلال اليمين في حق الباقيات وجهان من انها يمين واحدة وقد خالف
مقتضياتها ومن تعددها في المعنى بحسب تعدد متعلقها وبالثاني قطع الفاضل
وفيه نظر مسئلة كلمة من الاستفهامية للعموم لاستحسان الجواب بالعموم
في جواب سوال القائل من عندك فانه لك ان تقول زيد او عمرو وهكذا الكل
من يكون من ذوي العقل ولو كانت للخصوص لم يستحسن ولو كانت مشتركة
لم يستحسن الا بعد الاستفهام عن كل مرتبة من مراتب الخصوص بان يقول

من الرجال والنساء من العجم او من العرب لان من يقول بالخصوص لا يجعل
له حدا معينا من الخصوص وهكذا للعموم اذا كانت شرطية بدليل ان السيد لو
قال لعبده من دخل داري فاكرمه حسن اكرام كل داخل وايضا يصح منها استثناء
كل صنف من العقلاء كما يقول الا الجهال والظلمة وهذا بعينه دال على ان
ايا استفهامية كانت او شرطية للعموم قال الشهيد الثاني صيغة اي للعموم في
اولي العلم وغيرهم كذا ذكره جمهور الاصوليين منهم الفخر الرازي واتباعه الا انها
ليست للتكرار ومن فروعه ما لو قال لوكيله اي رجل دخل المسجد فاعطه درهما
اقتصر على اعطاء واحد لانه المتيقن بخلاف ما لو قال كل من دخل المسجد فاعطه
درهما فانه يعطي الجميع وهكذا كلمة ما فانه لما نزل قوله تعالى انكم وما تعبدون
من دون الله حصب جهنم قال ابن الزبعرى لاخصمن محمدا صلى الله عليه
واله ثم جاء الى النبي صلى الله عليه واله فقال يا محمد اليس قد عبدت الملائكة
اليس قد عبد عيسى فتمسك بالعموم ولم ينكره صلى الله عليه واله بل اجاب
بما حاصله ما اجهلك بلسان قومك اما علمت ان كلمة ما لغير ذوي العقول
اما قوله تعالى والسماء وما بناها فمن قبيل المجاز قال الشهيد الثاني من عامه في اولي
العلم وما عامه في غيرهم هذا هو الاصل وهو المعروف ايضا ولسيبويه نص
يوهم ان ما لاولي العلم وغيرهم وقال به جماعة وشرط كونهما للعموم كما قاله
في المحصول وغيره ان يكونا شرطيين او استفهاميين فاما النكرة الموصوفة
نحو مررت بمن او بما معجب لك اي بشخص معجب والموصولة نحو مررت بمن قام
او بما قام اي بالذي فانهما لا يعمان وكذلك اذا كانت نكرة غير موصوفة وهي ما التعجبية
ونقل العراقي عن بعض الاصوليين ان الموصولة تعم ورد عليه نقله اذا علمت ذلك
فمن فروع القاعدة ما اذا قال من يدخل الدار من عبيدي فهو حر على وجه النداء فينظر
ان اتى بالفعل مجزوما او مكسورا على اصل التقاء الساكنين عم العتق جميع الداخلين
وان اتى به مرفوعا لزمه عتق واحد هذا مقتضى لفظ من يعرف النحو فان لم يعرفه

سئل عن مراده فان تعذر حمل على المحقق وهو الموصول ومنها الواقعة المشهورة
وهي انه وقع حجر من سطح فقال رجل لامراته ان لم تخبريني لساعة من رماه فانت
طالق عند العامة او على كظهر امي عندنا قال بعضهم ان قالت رماه مخلوق
لم يقع وقع وان قالت رماه ادمي وقع لم يقع لجواز ان يكون رماه كلب وريح و في
الاكتفاء بلفظ المخلوق مع كون السوال وقع بمن الموضوعة للعقلاء نظر مرتب
على الخلاف السابق مع ان السائل انما يجاب بتعيين الشخص لا بالنوع ومنها اذا
اوصى بما تحمله هذه الشجرة او الجارية و لم يبين مدة الاستحقاق فانه يعطى له
حمل يحدث دون حمل موجود لكن هل يعطى الحمل الاول خاصة لانه المحقق ام يستحق
الجميع لان اللفظ يصدق عليه وجهان مبنيان على ان اما الموصولة هل تعم ام لا
ومنها لو كان في يد شخص عين فقال وهبتها فلانا واقبضتها في صحته و اقام
بذلك بينة فاقام باقي الورثة بينته بان الواهب رجع فيما وهبه حيث يجوز له
الرجوع فيه فالاجود ان لا ينتزع العين من يده بهذه البينة لاحتمال ان هذه العين
ليست من المرجوع فيه بناء على ان الموصولة لا تعم مع انه يحتمل كونها ايضا نكرة
موصوفة وغير ذلك **فصل** في ان المفرد المحلى باللام والجمع المحلى هل للعموم
ام لا وتوضيح ذلك موقوف على تمهيد مقدمتين الاولى ان لكل شيء حقيقة هو بها
ذلك الشي فاذا لوحظت تلك الحقيقة من حيث هي مع قطع النظر عن الوحدة
والكثرة فاللفظ الدال عليها يسمى مطلقة وهذه الحقيقة في هذه المرتبة هي الموضوع
للقضية المهملة على اصطلاح القدماء من اهل المنطق ومن خواص تلك المرتبة
ان تحمل احكام الطبيعة بشرط شيء كما تقول الانسان كاتب واعتق رقبة واحكام الطبيعة
بشرط لا شيء واحكام نفسها كما تقول الانسان نوع والرجل خير من المراة فالكتابة
او الاعتاق كما هو ثابت للطبيعة الانسانية والرقبية في ضمن الفرد كذا يثبت
للانسانية والرقبية في ضمن الفرد كذا يثبت للانسانية بلا شرط شي وهكذا
حال النوعية وكون الرجل خيرا من المراة والفرق بين هذا المثال والامثلة

الباقية المذكورة ان الخيرية ثابتة للحقيقة الرجلية من حيث هي بخلاف الكتابة
للانسانية فانها لا تحصل الا في ضمن الفرد كما لا يحصل النوعية للانسانية الا بشرط
التجريد وقد ظهر من هنا ان المفهوم من الانسان هو اعم من الانسانية الموجودة
في ضمن فرد ولا لزم ان يكون قولنا الانسان نوع والحيوان جنس متضمنا للمعنى
المجازي للانسان اما كون الرجل خيرا من المراة فهو وان كان لا يابى عن الوجود
في ضمن الافراد لكن الظاهر انه لا على وجه الافتقار فما قال الرضي من ان الالفاظ
موضوعة بازاء المشخصات الخارجية لا الذهنية ان كان على سبيل العموم
والكلية محل تامل ويعارضه ما قال السكاكي من ان المصادر موضوعة للمعاني
المصدرية لا بشرط شيء نعم لو قيل انها موضوعة بازاء المعاني النفس الامرية لم يكن
بعيدا واذا عرفت ذلك فقد عرفت ان اللام في نحو قولنا الانسان نوع والرجل خير
من المراة مشير الى الطبيعة اي لا بشرط شيء فالاعراض عن ذكر هذا النحو
من اللام كما فعله الرضي لا وجه له الا ان يقال اخذ الطبيعة بهذا النحو من التجريد
الذي يصلح لكونها موضوعة للنوع والجنس مثلا اولا ثم اخذها بلا شرط شي
حتى يصلح لكونها موضوعة للنوع والجنس مثلا ثانيا وبالعرض من خواص
ارباب المعقول و لم يكن اهل اللغة بهذا عارفين اصلا فكيف يجوز استعمال
اللام في السنتهم للاشارة الى تلك المرتبة بل مرادهم من الاطلاق هو الطبيعة
المشتركة بين الافراد الحاملة للاحكام الثابتة لها بالعرض وللافراد بالذات
وله شواهد من كلماتهم ولعل كلام السكاكي لا يتجاوز ذلك واذا لوحظت
تلك الحقيقة من حيث انطباقها على جميع افرادها فاللفظ الدال عليها يسمى
عاما وهذا قد يكون في قالب المعرفة نحو الرجال واللام الداخلة على اللفظ لافادة
ذلك المعنى تسمى لام الاستغراق كما ستعرف وقد يكون في قالب النكرة كما تقول
اي رجل يا تيني فله درهم وايضا العام قد يكون عاما بصيغته ومعناه بان يكون
اللفظ مجموعا والمعنى مستوعبا سواء وجد له مفرد من لفظه كالرجال اولا

كالنساء واما عام بمعناه فقط بان يكون اللفظ مفردا ومعناه عاما وهو على انحاء
اما يتناول لمجموع الافراد واما يتناول كل واحد اما على سبيل الشمول او على
سبيل البدلية الاول كالرهط فانه اسم لما دون العشرة من الرجال والقوم اسم
لجماعة الرجال خاصة فاللفظ مفرد بدليل انه يثنى ويجمع ويوحد الضمير اليه
مثل الرهط دخل والقوم خرج وكل منهما متناول لجميع احاده لا لكل واحد حتى لو
قيل الرهط او القوم الذي يدخل الحصن هذا فله كذا فدخله جماعة كان النفل
لمجموعهم ولو دخل واحد لم يستحق شيئا ولا يتوهم ان الرهط اذا كان اسما لما دون
العشرة من الرجال كيف يكون من الفاظ العموم لان ذلك انما هو اذا كان
مجردا عن اللام قال العلامة التفتازاني في التلويح ان المعرف باللام من المجموع
واسمائها لجميع الافراد قلت او كثرت وان كان بدون اللام لما دون العشرة
كالرهط او للعشرة فما دونها كجمع القلة مثل المسلمين والمسلمات والانفس
ونحو ذلك انتهى فان قيل فكيف الاستثناء في مثل جاءني القوم الا زيدا اذا
كان اسما للجمع قلنا مجموع المجموع لا يتصور بدون مجموع كل واحد ولذا لا يصح بطبق
القوم رفع هذا الحجر الا زيدا والثاني نحو من دخل هذا الحصن فله كذا والثالث
من دخل هذا الحصن اولا فله كذا ويظهر من كلام الرضي انه كلما يدخل على
اسم لام التعريف ولم يكن للعهد الذهني والخارجي كما في اشترا اللحم او احد
على انا رهدى يكون للاستغراق والعموم سواء كان ذلك الاسم مفردا او جمعا
او مثنى حيث قال فكل اسم دخله اللام ولم تكن هناك قرينة دالة على ان المراد به
البعض المبهم او المعين فهي لاستغراق الجنس سواء كان مع علامة الوحدة
كالضربة او علامة التثنية او الجمع كالضربتين او العلماء او تجرد عن جميع
تلك العلامات كالضرب والماء وانما وجب حمله على الاستغراق لانه اذا ثبت
كون اللفظ دالا على ماهية خارجية فاما ان يكون لجميع افرادها او لبعضها
ولا واسطة بينهما في الوجود الخارجي وان كان يمكن تصورها في الذهن خالية

عن البعضية والكلية لكن كلامنا في المشخصات الخارجية لان الالفاظ موضوعة
للمشخصات الخارجية فاذا لم يكن للبعضية لعدم دليلها وهو التنوين
وجب كونه للكل فعلى هذا قوله عليه السلام الماء طاهر اي كل الماء والنوم حدث
اي كل النوم اذ ليست في الكلام قرينة البعضية لا مطلقة ولا معنية فلهذا جاز
وان كان قليلا وصف المفرد بالجمع نحو قولهم اهلك الناس الدينار الصفر والدرهم
البيض على ما حكى الاخفش فالمفرد في مثل هذا يعم جميع المفرد والمثنى جميع المثنى
فلا يستثنى من المفرد الا المفرد فقولك ان الرجل خير من المراة الا الزيدين
اي كل واحد منهما وقوله ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا اي الا كل واحد منهم
انتهى بعض ما اردنا نقله فهذه العبارة كما ترى يدل على ان الرضي يقول بعموم
المفرد المحلى باللام وتثنيتهما والجمع كذلك ويقدمه على غيره ما لم يمنع عنه
مانع والمانع كما في قوله اشتريت التمر ولقيت الرجال فانه معلوم انه ما اشترى
جميع تمر الدنيا ولا رجال العالم او البلد وهو حينئذ يقول بعدم الفصل بينه
وبين المنكر الا من حيث دلالة تنوين المنكر على جماعة غير معينة بخلاف المعرف
فانه لولا الشراء واللقاء ما دل على ذلك وهذا بعينه مذهب شيخنا الطوسي
كما صرح به في العدة وايضا يدل على ان اللام في قولهم الرجل خير من المراة عنده
للاستغراق لا للاشارة الى نفس الماهية وتعينها من حيث هي كما هو المشهور
وايضا تدل على ان عموم التثنية عنده ليس كعموم المفرد بخلاف الجمع المحلى باللام
فانه قال في ما بعد واما الجمع فيصح استثناء الجمع والمثنى والواحد منه نحو لقيت العلماء
الا الزيدين والا زيدا وذلك لان الجمع المحلى باللام في مثله يستعمل بمعنى منكر
يضاف اليه كل مفرد وغيره فمعنى لقيت العلماء الا زيدا اي كل عالم وكل
عالمين وكل علماء انتهى فهذا الكلام كما ترى دال على ان عموم الجمع
المحلى كعموم المفرد كما هو المحقق وسياتي وقد عرفت في ما سبق ان حكم اسم
الجمع كالرهط والقوم ليس كذلك في الكلام الغير الموجب وقد طرد حكم الجمع

الجمع في الكلام الموجب وغير الموجب على نهج واحد بخلاف المفرد والتثنية فان
حكمهما في الموجب خلاف حكم الجمع في الموجب اما في الكلام الغير الموجب
فالثلثة على نهج واحد في باب العموم كما هو مصرح به في كتابه واذا اخذت
تلك الحقيقة باعتبار انطباقها على الكثيرة المحصورة فاللفظ الدال عليها اسم
العدد كخمسة رجال والدال عليها باعتبار انطباقها على الكثرة الغير المحصورة
الجمع المنكر واسم الجمع كرجال ورهط وقوم ونساء وباعتبار تعينها بالوحدة
المعينة في ضمن فرد معين او تثنية كذلك فهو المعرفة كالرجل للمعهود اي
قسم من المعرفة قال العلامة رحمه الله في النهاية الحيوان اذا اخذ من حيث
هو كان مطلقا واذا اخذ باعتبار عروض العموم كان عاما ان لم تكن الكثرة
معينة وكانت شاملة وان كانت معينة فهو اسم العدد وان لم تكن معينة
ولا شاملة فهو الجمع المنكر فاذن العام اخص من المطلق والفرق بينهما فرق
بين اخذ الماهية صالحة للعروض واخذها مع العروض والفرق بين المطلق
والنكرة ظاهر فان المطلق هو اللفظ الدال على الماهية لا باعتبار الوحدة
ولا الكثرة وان كانت لا تنفك عنهما والنكرة لفظ دال على الماهية بقيد وحدة
غير معينة ويسمى الشخص المنتشر وبهذا ظهر فساد قول من ظن ان المطلق
هو الدال على واحد لا بعينه انتهى لا يخفى عليك ان نسبة العموم والخصوص
بين العام والمطلق باعتبار الصدق باطل بالضرورة لان الاطلاق قسم للعموم
والقسم لا بد ان يكون مباينا بقسيمه فانما يكون بحسب التحقق اي كلما ثبت
الحكم للحقيقة باعتبار استيعابها جميع الافراد يثبت للماهية من حيث
هي البتة كما لا يخفى وعلى هذا فالمطلق اعم من النكرة ايضا فلا وجه لتخصيص
العام اما قوله وان كانت لا تنفك عنهما صريح في ان المراد من المطلق هو المطلق
باعتبار كثرة الافراد ووحدتها اي لا يكون فيه اعتبار كثرة الافراد كما في العام ولا
اعتبار الوحدة كما في النكرة لا الاطلاق بنسبة الاعتبارين اي اعتبار شيء

واعتبار عدم الشيء كما في المهملة وهذا النحو من الاطلاق الذي اشرنا اليه وان لم
يشمل نحو قولنا الانسان نوع والحيوان جنس لكن الظاهر انه ليس البحث عن
امثال تلك الاعتباريات عند اهل اللغة والشرع من شيء وقد اشكل بعض
المعاصرين على العلامة وغيره على تقسيمهم الحقيقة من حيث هي الى المطلق
والعام على الوجه المذكور بانهم ذكروا في مقام الفرق بين المطلق والعام ان المطلق
هو الماهية لا بشرط شيء والعام هو الماهية بشرط الكثرة المستغرقة وهذا لا يخلو
عن خفاء فان المطلق على ما عرفوه في بابه هو الحصة الشائعة في جنسها
وبعبارة اخرى هو الفرد المنتشر وقد صرح بعضهم بالفرق بين المطلق
والنكرة ايضا بان المطلق هو الماهية لا بشرط شيء والنكرة هي الماهية بشرط
الوحدة الغير المتعينة وجعل الشخص المنتشر عبارة اخرى عنها وغلط من قال
بان المطلق هو الدال على واحد لا بعينه وانت خبير بان ذلك ينافي ما ذكروا في
تعريف المطلق واتفاقهم على التمثيل بمثل اعتق رقبة انتهى وقد سبق هذا الاشكال
من العلامة التفتازاني على صاحب التوضيح حيث قال قوله ان اريد منه المسمى
بلا قيد فمطلق مشعر بان المراد في المطلق نفس المسمى دون الفرد وليس كذلك
للقطع بان المراد بقوله تعالى فتحرير رقبة تحرير فرد من افراد هذا المفهوم غير مقيد
بشيء من العوارض وكلام التفتازاني ايضا ساقط بما ذكره العلامة اقول كلام
هذا المعاصر والتفتازاني وان كان من وجه حقا فانه لا شبهة ان تعريفهم المطلق
في محله بالحصة الشائعة وبالفرد المنتشر لا يوافق ما ذكروا هنا في توضيح
حقيقة المطلق لكن العلامة رحمه الله تعالى صرح في النهاية في الباب الرابع
في المطلق والمقيد قال قد عرفت في ما سبق ان المطلق هو اللفظ الدال على
الماهية من حيث هي لا بقيد العموم ولا الخصوص ولا بقيد الوحدة او الكثرة
بل نفس الماهية ويريد به هنا اعم من ذلك وهو هذا والنكرة المثبتة اما في
معرض الامر مثل اعتق رقبة او مقيد الامر مثل فتحرير رقبة او الاخبار عن المستقبل

مثل ساعتق رقبة ولا بتصور المطلق في معرض الخبر عن الماضي مثل ضربت رجلا
ضرورة تعينه باعتبار الضرب ورسم بانه اللفظ الدال على مدلول شائع في جنسه
انتهى كلامه وهكذا قال العميدي في شرح التهذيب تبعا لما قال العلامة في النهاية
فهذا الكلام كما هو مشاهد صريح في ان التمثيل بقول القائل اعتق رقبة للمطلق
مبتنٍ على اخذ المطلق بالمعنى الاعم الشامل للنكرة فتبين من هنا ان زعم
العلامة رحمه الله ان تعريف المطلق بالمعنى الاعم هو ان الدال على مدلول
شائع في جنسه وان المدلول لشائع كما يشمل الحقيقة من حيث هي وهو كقوله
الرجل خير من المراة على زعم البعض وكذا رجل خير من مراة كما مثل بهما الرضى
وحملهما على الاستغراق كذا يشمل الحقيقة من حيث الوحدة المبهمة كما هي في قوله
اعتق رقبة فتامل فان دخول الماهيات المجردة عن الافراد وكذا الماهية المعرفة
في التعريف المذكور مستبعد جدا ويمكن دفعهما بما عرفت من عدم اعتبار
التجريد بالحمل على الاستغراق بقي هنا شيء وهو ان هذا الكلام يدل على ان النكرة
قد لا يكون من افراد المطلق فانه اخرج عن الاطلاق النكرة في قوله ضربت
رجلا والحال ان الامر الداعي الى كون العام اخص من المطلق كما حكم به يقتضي
ان يكون كل نكرة في كلام موجب من افراد المطلق وفي الكلام الغير الموجب
كما ستيضح من افراد المطلق وفي الكلام الغير الموجب كما ستيضح من افراد
العام الذي هو اخص من المطلق فان الحقيقة من حيث الوحدة المبهمة
كما هي مدلول النكرة اخص من الحقيقة من حيث هي التي مدلول المطلق
وان اراد من المغايرة المغايرة بحسب المفهوم والصدق فالعام ايضا مغاير
للاطلاق ولاجل ذلك لا يقال ان كل رجل ولا تضرب رجلا وجاءني القوم اجمع
من قبيل الاطلاقات والجواب ان المقسم معتبر في مفهوم القسم فقسم المطلق
انما هو النكرة المطلقة لا النكرة مطلقا فعلى هذا يكون حكم العام ايضا كذلك

تنبيه وايقاظ قال صاحب التنقيح الاسم الظاهر ان كان معناه عين ما وضع

له المشتق منه مع وزن المشتق فصفة والا فان تشخص معناه فعلم والا فاسم
جنس سواء كانا مشتقين كحاتم ومقبل ام لا ثم كل من الصفة واسم الجنس
ان اريد منه المسمى بلا قيد فمطلق او بقيد فمقيد واشخاصه كلها فعام او بعضها
معينا فمعهود او منكرا فنكرة فهي ما وضع لشيء لا بعينه عند الاطلاق للسامع و
المعرفة ما وضع لمعين عند الاطلاق له وهذا الكلام كما ترى يدل على ان النكرة
فرد لاسم الجنس كما هو فرد للصفة وهكذا المطلق والعام ولازم ذلك ان يكون
بين المطلق والعام والنكرة وبين اسم الجنس عموم وخصوص من وجه اما بين
اسم الجنس والمطلق فلان مادة الاجتماع بين اسم الجنس والمطلق هي مثل قوله اعتق
رقبة اما كونها اسم جنس فلانها ليست بوصف اما كونها مطلقة بالمعنى الاعم
فلانها نكرة ومادة الافتراق نحو قوله اعط مصليا لانه مطلق وليس باسم جنس
لكونه وصفا وقوله رقبة مؤمنة لانها اسم جنس وليست مطلقة لكونها مقيدة
وقس الباقي على ذلك والضابط في ذلك ان الشيئين المتباينين اذا كان كل منهما
منقسما الى شيئين كان كل من الشيئين ايضا منقسما الى متباينين مثلا اذا كان
الحجر والحيوان منقسما الى الابيض والاحمر كان الابيض ايضا منقسما الى الحجر و
الحيوان والاحمر كذلك فالابيض لا بد ان يوجد مع الحجر ومع الحيوان وبد ونهما
بالضرورة والامر فيما نحن فيه كذلك فان اسم الجنس والوصف متباينان
وكل منهما منقسم الى النكرة مثلا فلا بد ان يجتمع اسم الجنس مع النكرة كما في قولك
ادخل سوقا وكل خبزا فالسوق هنا اسم جنس لكونه قسيم وصف ونكرة لانه
موضوع لشيء لا بعينه ولا يلزم من ذلك الاتحاد بينهما لتفارقهما في جاءني رجل
فاعطيت الرجل واعط مصليا واذا عرفت ذلك فاعلم انه وقع الاختلاف في معنى
اسم الجنس فبعضهم قال ان الجنس عبارة عن الحقيقة من حيث هي واسم
الجنس عبارة عن اللفظ الدال على تلك الحقيقة ويستفاد من كلام العلامة
التفتازاني والرضي ان اسم الجنس عبارة عن الدال على واحد من احاد جنسه

فان التفتازاني قال في التلويح وشرح التلخيص ما حاصله ان الفرق بين النكرة
والمعهود الذهني هو ان النكرة بنفسها تدل على فرد معين بخلاف الذهني فانه
بنفسه انما يدل على الحقيقة لكن القرينة تدل على ان المراد فرد ما فانك اذا قلت
ادخل السوق حيث لا عهد في الخارج يحكم العقل بان الدخول حيث لا يتصور
في الطبيعة السوقية المجردة لا بد ان يكون المراد منه فردا منها بخلاف قولنا ادخل
سوقا فان النكارة دالة على ان المراد فرد منه وان لم تكن قرينة الدخول وهذا
هو الفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس فان اسدا موضوع لفرد من الاسد غير
معين بخلاف اسامة فانه موضوع للحقيقة الاسدية لكن القرينة تدل على ان المراد
فرد منها فحال النكرة والمعهود الذهني مع القرينة في الافادة واحدة انما الفرق بينهما
اذا اعتبر المعهود الذهني بدون القرينة انتهى محصله قال السيد الشريف
في حاشيته على المطول ما حاصله ان الذي قال الشارح من ان اسم الجنس
موضوع لواحد من احاد جنسه وفرق على الوجه المزبور بين اسم الجنس وعلم
الجنس قد ذكره الشيخ ابن الحاجب في شرح المحصل وانما يستقيم على قول
من يجعل اسم الجنس موضوعا للماهية مع وحدة لا بعينها ويسمى فردا منتشرا
واما من يجعله للماهية من حيث هي فعنده كل من اسم الجنس وعلمه موضوع
للحقيقة المتحدة في الذهن وانما افترقا من حيث ان علم الجنس يدل بجوهره
على كون تلك الحقيقة معلومة للمخاطب معهودة عنده كما ان الاعلام الشخصية
يدل بجوهرها على كون تلك الاشخاص معهودة له واما اسم الجنس فلا يدل
على ذلك بجوهره بل بالاله على ذلك ان كانت انتهى وعلى طبق تفرقة التفتازاني
تفرقة الرضي ايضا في شرح الكافية اعلم ان مقتضى هذا الاختلاف بين العلماء
ومقتضى اخذ اسم الجنس مقابلا للوصف وتقسيمه الى المطلق والعام والنكرة
ان يكون لاسم الجنس عندهم معنيان والا يلزم التهافت والتساقط فانه اذا فرضنا
ان اسم الجنس بعض اقسامه المطلق الذي عرفت انه الدال على الحقيقة بلا شرط

وبعض اقسامه العام الذي يستغرق جميع الافراد كيف يجري فيه الاختلاف من حيث
انه هل هو عبارة عن الحقيقة من حيث هي او الفرد المنتشر كما هو ظاهر والظاهر ان
مرادهم من اسم الجنس هنا هو الدال على الاجناس التي تحتها افراد من حيث
هي بدون اعتبار العوارض المستفادة من التنوين واللام ونحو ذلك كالتمر والزبيب
والجدار والفرس والغنم ونحو ذلك والمراد مما سبق في كلام صاحب التنقيح هو مقابل
الوصف سواء كان مجردا عن العوارض اللاحقة كالتعريف والتنكير او لا والله يعلم
فمآل الاختلاف هنا ان التمر والفرس ونحو ذلك هل كل واحد منها موضوع
للحقيقة الفرسية من حيث هي او لفرد فرد على سبيل البدلية المعبر عنه بالفرد
المنتشر فنقول ولا انا اذا تاملنا في كلام شطر من ذوي الاعلام من اهل العربية
وجدنا فيه ما يدل على ان النزاع فيما بينهم في ذلك اما نزاع لفظي ومرادهم
من الحقيقة والفرد المنتشر شيء واحد انما التفاوت في التعبير او انهم خلطوا في
تبيين المرام ولم يصلوا الى حقيقة الامر وانما قلنا ذلك لما راينا في عباراتهم
ما يكشف عن ذلك شفا اعلم ان صاحب المغني قال في تفصيل اقسام لام التعريف
او لتعريف الماهية وهي التي لا تخلفها كل لا حقيقة ولا مجازا نحو وجعلنا من الماء كل
شيء حي وقولك والله لا اتزوج النساء ولا البس الثياب ولهذا يقع الحنث بواحدة
منهما وبعضهم يقول في هذه انها لتعريف العهد فان الاجناس امور معهودة
في الاذهان بتميز بعضها عن بعض ويقسم المعهود الى شخص وجنس والفرق بين
المعرف بال هذه وبين اسم الجنس النكرة هو الفرق بين المقيد والمطلق وذلك
ان ذا الالف واللام يدل على الحقيقة بقيد حضورها في الذهن واسم الجنس النكرة
يدل على مطلق الحقيقة لا باعتبار قيد انتهى فهذه العبارة كما ترى يدل على ان
اسم الجنس النكرة يدل على الحقيقة والحال ان التفتازاني في المطول يفرق بين
النكرة والمعهود الذهني بان النكرة تفيد ان ذلك الاسم بعض من جملة الحقيقة
نحو ادخل سوقا بخلاف المعرف نحو ادخل السوق فان المراد به نفس الحقيقة

والبعضية مستفادة من القرينة كالدخول مثلا فهو كعام مخصوص بالقرينة
ولا يخفي ما في عبارتيهما من التهافت اما اولا فلان المنقول عن المغني يدل على
ان اسم الجنس النكرة يدل على الحقيقة والمنقول من المطول يدل على انه للفرد
وثانيا ان المعرف عند صاحب المغني مقيد وعند التفتازاني عام مخصوص بالقرينة
وفي المغني الاسم الجنس النكرة مطلق وعند التفتازاني فرد مبهم وايضا قول المغنى
حكاية ويقسم المعهود الى شخص وجنس يدل على ان اسم الجنس هو الذي يدل
على المهية مقابل الشخص وقوله فيما بعد اسم الجنس النكرة يدل على ان يكون
مراده من الحقيقة الفرد المنتشر نظرا الى ما هو المشهور ان النكارة انما هي
باعتبار الفرد على طبق ما عرفت من تصريح التفتازاني واذا عثرت على ذلك فانظر
الى عبارة الرضى حيث قال نتبين بما ذكرنا ان قول المصنف في قولك اشرب الماء
واشتر اللحم وقوله تعالى ان ياكله الذئب ان اللام اشارة الى ما في ذهن المخاطب
من ماهية اللحم والماء والذئب ليس بشيء لان هذه الفائدة يقوم بها نفس الاسم
المجرد عن اللام فالحق ان تعريف اللام في مثله لفظي كما ان العلمية في اسامة
لفظية كما سيجيء انتهى فهذا الكلام كما ترى يدل على ان الاسم الجنس المعرى عن اللام
يدل على المهية الذهنية ثم قال بعد فصل يسير انه اذا ثبت كون اللفظ دالا على
ماهية خارجية فاما ان يكون لجميع افرادها او لبعضها ولا واسطة بينهما في الوجود
الخارجي وان كان يمكن تصورها في الذهن خالية عن البعضية والكلية لكن
كلامنا في المشخصات الخارجية لان الالفاظ موضوعة بازائها لا ما في الذهنية
انتهى ومقتضى هذه العبارة ان شيئا من الالفاظ فضلا عن اسم الجنس ليس
موضوعا للحقيقة الكلية الموجودة في الذهن وهذا بظاهره تهافت كما لا يخفى
ثم ذلك الرضى يفرق بين اشتريت التمر وتمرا ولقيت الرجال ورجالا بان معنى لقيت
تمرا ورجالا شيئا من التمر وجماعة من الرجال بخلاف المعرف باللام فان
المراد به المهية مجردة عن البعضية لكن البعضية مستفادة من القرينة

كالشراء واللقاء فكانك قلت لقيت هذا الجنس واشتريت هذا الجنس فهو كعام
مخصوص بالقرينة فالمجرد وذو اللام بالنظر الى القرينة بمعنى وبالنظر الى نفسيهما
مختلفان انتهى ومفاد هذه العبارة بعينه مفاد كلام التفتازاني المتقدم وهذا
بحسب الظاهر مخالف ظاهر الكلام المتقدم المتضمن للرد على ابن الحاجب معبرا
عنه بالمصنف واذا عرفت ذلك فنقول ثانيا الوتم ما قال الرضي وكان الامر على ما زعمه
من ان الالفاظ موضوعة بازاء المشخصات الخارجية لا الذهنية كما مر ويؤيده
ما قالوا من نفي الوجود للكلي الطبيعي من حيث هو كلي في الخارج عند الاصوليين
كما صرح به شارح مختصر الاصول فالحق هو ما قال ان اسم الجنس موضوع للفرد
المنتشر لانه الموجود في الخارج لا الطبيعة المطلقة من حيث هي فحينئذ لا بد ان
يلتزم كون الانسان في قولنا الانسان نوع مجازا من المحدثات ارباب المعقول
اما قولنا الرجل خير من المراة فيظهر من كلام الرضي ونظائره انه للاستغراق
فلا يكون حجة عليهم وايضا على تقدير التسليم يجوز ان يكون ذلك من جهة اللام
دون المجرد عنها كما ان عند القائلين بكون اسم الجنس للمهية ان التنوين يجعله
للفرد المنتشر وايضا يؤيد ذلك المذهب ان اسماء الاجناس تثنى وتجمع فيقال
رجل ورجلين ورجال وتمرة وتمرتين وتمر وشعيرة وشعيرتين وشعير وحنطة
وحنطتين وحنط ونحو ذلك وهذا يشعر اشعارا لطيفا بانها موضوعة للفرد
المنتشر لا الحقيقة المتحدة وجمعها مما لا معنى له الا بالتكلف مثل ان يقال
معنى رجلين فردين من الرجل كما يقال ان معنى زيدين مسميين بزيد ويؤيده ما قلنا
كلام الشيخ في العدة من ان اهل اللغة نصوا فقالوا الفاظ الاجناس تدل على القليل
والكثير ولاجل ذلك قالوا ان لفظ الجنس لا تجمع يجوز ان يجمع لانه بنفسه يدل على
القليل والكثير فجمعه عبث انتهى فانه صريح في ان اسم الجنس مدلوله الافراد لكن
بقي الاشكال من حيث ان كثيرا من اسماء الاجناس تثنى وتجمع بلا ريب فيه كما عرفت
فاما ان يقال مراد من يقول ان اسم الجنس موضوع للحقيقة من حيث هي ايضا

هو الفرد المنتشر ويؤيد ذلك ان بعض من يقول بانه موضوع للفرد المنتشر يعبر
عن معنى الجنس بل النكرة بقيد ايضا بالحقيقة والمهية كما عرفت من نقل كلامهم
ويؤيد ذلك ما قال صاحب المغني في ضابطه كون لام المهية ان لا يخلفها كل نحو
وجعلنا من الماء كل شيء حي والله لا اتزوج النساء ولا البس الثياب مع انه من المعلوم
ان المراد من كل منهما الافراد لا المهية فكيف يكون هذه اللام لام المهية او يقال انهم
انما التزموا ذلك في بعض المواضع للضرورة فقالوا التفرقة بين اسامه واسد مع كونهما
موضوعين للمفهوم الكلي بحسب الاصطلاح ان الثاني موضوع للفرد المنتشر
والاول للحقيقة المطلقة حتى خرجوا المعاملتهم مع اسامه معاملة المعارف وجها
مميزا عن اسد كما قالوا في عمرو وزفر انهما معدولان عن عامر وزافر فرضا وتقديرا
واما ما قيل انه لولا اسم الجنس للحقيقة لزم ان لا يكون لذلك المعنى لفظ فمدفوع
بانه لم يثبت وجوب كون اللفظ لكل معنى كيف وانا نرى معاني لا تعد ولا تحصى انها
ليست لها الفاظ صريحة وايضا لو قلنا انها للطبيعة من حيث هي فما الفرد المنتشر
فان قيل هو التنوين قلنا لو كان التنوين لذلك لم نستفد الاستغراق من قولهم
رجل خير من امراة وتمرة خير من جرادة والحال ان الرضي صرح بكونهما له اما قول
الشاعر اسد علي وفي الحروب نعامة فليس فيه ما يكون مستمسكا للقائلين بانها
للحقيقة من حيث هي ولو كان كذلك ينبغي ان يكون من افراد المطلق والامر ليس
كذلك لان اسدا هنا وقع محمولا على شخص معين وهو الحجاج بن يوسف
مهجو فيكون من قبيل عتقت رقبة وهو ليس بمطلق لتعينه بالاعتاق كما عرفت
من تصريح العلامة اما قولنا الانسان حيوان ناطق ونحو ذلك من المعرفات
ففيها اولا انه يجوز ان يكون ذلك من جهة اللام وثانيا ولاجل ذلك قال التفتازاني
كما سياتي ان اللام للاستغراق الا بقرينة انه لنفس المهية كما في قولنا الانسان
حيوان ناطق ولا افتقار الى القرينة انه المجاز ان صاحب المغني ذكر ضابطة
الاستغراق انه يخلفه لام الاستغراق الكل ولا شك انه يستقيم هنا ان يقال

كل انسان حيوان ناطق كما يستقيم في قولنا ان الانسان لفي خسر وخلق الانسان
ضعيفا ولاجل هذه الضابطة جعل اللام في لا البس الثياب لتعريف المهية مع
ان الجمعية لا يتصور بدون الافراد مقدمة اخرى قال التفتازاني ان اللام بالاجماع
للتعريف ومعناه الاشارة والتعيين والتمييز والاشارة اما الى حصة معينة من
الحقيقة وهو تعريف العهد واما الى نفس الحقيقة وذلك قد يكون بحيث لا يفتقر
الى اعتبار الافراد وهو تعريف الحقيقة والمهية والطبيعة وقد يكون بحيث يفتقر اليه
وحينئذ اما ان يوجد قرينة البعضية كما في ادخل السوق وهو العهد الذهني او لا
وهو الاستغراق احترازا عن ترجيح بعض المتساويات فالعهد الذهني والاستغراق
من فروع تعريف الحقيقة ولهذا ذهب المحققون الى ان اللام لتعريف العهد والحقيقة
لا غير الا ان القوم اخذوا بالحاصل وجعلوه اربعة اقسام توضيحا وتسهيلا انتهى
وصاحب المغني ايضا عد لام الاستغراق من اقسام اللام الجنسي والرضي عبر
عن لام الاستغراق بلام استغراق الجنس فعلم من هنا ان قسيم لام الحقيقة
انما هو لام العهد الخارجي ولعل السر في ذلك ان اللام اذا كان للاستغراق كان
الجنس المطلق مرادا ولذا ترى اللام في الرجل خير من المراة حينا يعبر عنه بلام
الاستغراق كما فعله الرضي وحينا يقال انه لام الحقيقة لان المعنى ان جنس
الرجل خير من جنس المراة ولذا صح كل رجل من حيث الرجولية خير من كل امراة
من حيث هي هذه وهكذا اذا كان اللام للعهد الذهني كقوله ادخل السوق
اي جنسا من السوق اي سوق كان واذا تمهد ذلك فنقول ان المشهور بل كاد
ان يكون اجماعيا عندنا خلافا للواقفة وابي هاشم ان اللام الجنسي اذا دخل على
الجمع يفيد الاستغراق والشمول وقد استدل على ذلك بوجوه الاول باحتجاج ابي بكر
على الانصار بقوله الائمة من قريش فانه من اهل اللسان وبتسليم الانصار اياه تلك
الحجة والثاني بانكار عمر على ابي بكر بقوله صلى الله عليه وآله اقاتل الناس حتى يقولوا لا
اله الا الله ولولا الناس مفيدا للعموم لما تم واعتذار ابي بكر بانه م اليس قال الا بحقها

والزكوة من حقها ادل الدلائل على ذلك والثالث ان الجمع المعرف يؤكد بما مقتضاه
العموم نحو فسجد الملائكة كلهم اجمعون فعلم ان المؤكد ايضا يفيد العموم والا لم يبق
التاكيد او نقض بتاكيد جمع القلة بهذه التاكيدات بل النكرة ايضا عند الكوفيين
فانهم نقلوا قد صرت البكرة يوما اجمعا وقد نص سيبويه على كون جمع السلامة
للقلة واجيب بمنع صحة ذلك عند البصريين ونص سيبويه محمول على الجمع
الخالي من اللام والرابع انه لولا الاستغراق لم يبق الفرق بين رايت الرجال ورايت
رجالا بحسب المعنى فلا يكون اللام للتعريف والخامس انه يصح استثناء اي عدد
شئنا وهو يفيد العموم نحو ان يقال جاءني الرجال الا عشرة او مائة او الفا ونحو ذلك
والسادس ان الاصل الراجح هو العهد الخارجي لانه التعين ومدلول اللام هو التعيين
والتمييز ثم الاستغراق لان الحكم على نفس الحقيقة بدون اعتبار الافراد قليل
الاستعمال جدا والعهد الذهني موقوف على وجود قرينة البعضية فالاستغراق
هو المفهوم من الاطلاق حيث لا عهد في الخارج خصوصا في الجمع فان الجمعية
قرينة القصد الى الافراد دون نفس الحقيقة من حيث هي هذا ما عليه المحققون
كما افاده ونص التفتازاني ومستمسك المنكرين وجوه ضعيفة مثل ان قالوا يجوز
ان يفهم العموم بالقرينة كالترتيب على الوصف المشعر بالعلية في نحو السارق
الاية واكرم العلماء والعلم بان غرض الشارع تمهيد القاعدة الكلية يهتدى به
الكل في قوله صلى الله عليه واله حكمي على الواحد حكمي على الجماعة وتنقيح المناط
والغاء الخصوصية فان ماعزا اذا زنى فرجم ليس لانه ماعز وان زناه بخصوصه
مقتض لذلك ونحو ذلك والجواب ان العموم يفهم بدون القرينة بالضرورة
وهذا كاف والا ينسد باب الحكم بالوضع لان مبناه على التبادر دون النص وفي حكم
الجمع المحلى الجمع اذا كان مضافا فانه يعم عند جمهور الاصوليين اذا لم يقم قرينة يدل
على عدم العموم قال الشهيد الثاني رحمه الله الجمع اذا كان مضافا او محلى بال
التي ليست للعهد يعم عند جمهور الاصوليين اذا لم يقم قرينة يدل على عدم العموم لنا

علمت ذلك ليتفرع عليه فروع منها اذا قال ان كان الله يعذب الموحدين فانت
علي كظهر امي وقع الظهار ان قصد تعذيب احدهم ولو قصد تعذيب الجميع او لم
يقصد شيئا لان التعذيب يختص ببعضهم ومنها التلقيب بملك الملوك ونحوه كشاهنشاه
شاه بالتكرار فانه بمعناه ايضا فينظر ان اراد ملوك الدنيا ونحوه وقامت قرينة للسامعين
على ذلك جاز سواء كان متصفا بهذه الصفة ام لا كغيره من الالقاب الموضوعة
للتفال والمبالغة وان اراد العموم فلا اشكال في التحريم اي تحريم الوضع بهذا القصد
وكذلك التسمية بقصده سواء قلنا انه للعموم ام مشترك بينه وبين الخصوص
وكذلك لو قلنا انه للخصوص لانه احدث له وصفا اخر وان اطلق عارفا بمدلوله
يدل على انه للعموم ام لا وهذه المسئلة وقعت ببغداد في سنة تسع وعشرين واربعماية
لما استولى الملك الملقب بجلال الدولة احد ملوك الديلم على بغداد وكانوا متسلطين
على الخلفاء العباسيين فزيد في القابه شاهنشاه الاعظم ملك الملوك وخطب له
بذلك على المنبر فجرى في ذلك ما احوج الى استفتاء علماء بغداد في جواز ذلك فاختلفوا
فيه وافتى الاكثر بالجواز وجرى بينهم في ذلك مباحث ورسايل نقضا وجوابا وكان
من حجة المحرم ما روي عن النبي صلى الله عليه واله انه قال ان اخنع اسم عند الله
عز وجل رجل تسمى ملك الاملاك وفي رواية اخنى وفي رواية اغيظ رجل
عند الله تعالى يوم القيمة واخبثه رجل كان تسمى ملك الملوك لا ملك الا الله تعالى
رواه البخاري ومسلم الا الاخيرة فانها لمسلم واخنع واخنى بالخاء المعجمة والنون ومعناها
اذل واوضع وارذل ومنها جواز الدعاء للمومنين والمومنات بمغفرة جميع الذنوب
او بعدم دخولهم النار فقيل يحرم ذلك لانا نقطع باخبار الله واخبار الرسول ان منهم
من يدخل النار اما الدعاء بالمغفرة في قوله تعالى عن نوح رب اغفر لي ولوالدي ولمن
دخل بيتي مومنا وللمومنين والمومنات ونحو ذلك مما ورد في الاخبار والدعوات
وهو كثير فانه ورد بصيغة الفعل في سياق الاثبات وذلك لا يقتضي العموم لان
الافعال نكرات ولجواز معهود خاص وهو اهل زمانه ومنها ما لو نذر للفقراء ونحوهم

او فقراء بلد فان كانوا منحصرين وجب صرفه اليهم اجمع عملا بالعموم مع امكانه وان
كانوا غير منحصرين صرف الى ثلثة فصاعدا لان العموم غير مراد فيحمل على الجمع والموي
صرفه الى من بالبلد منهم وان زادوا على ثلثة ومنها لو حلف على معدد كالمساكين
فان كانت يمينه على الاثبات لم يبرأ الا بثلثة اعتبارا باقل الجمع كما قلنا وان كانت على النفي
حنث بالواحد اعتبارا باقل العدد في النفي ومنها لو حلف ليصوم من الايام فيحتمل حمله
على ايام العمر لامكانه وعلى ثلثة نظرا الى عدم الانحصار عادة كما سلف اما المفرد
باللام فقد وقع الخلاف فيه فمذهب جمع من الناس انه للعموم ومنهم الشيخ
والجبائي والمبرد قال الشيخ في عدة الاصول منها اى من الفاظ العموم اسماء الاجناس
اذا دخلها الالف واللام ولم يرد بها التعريف نحو قوله تعالى ان الانسان لفي خسر
وقولهم اهلك الناس الدينار الصفر والدرهم البيض لان ذلك يفيد الجنس كله
ومذهب المحقق والعلامة وابي هاشم انه ليس للعموم قال صاحب المعالم
هذا هو الاقرب وانا اقول قد عرفت فيما سبق ان مذهب الرضي ان اللام اذا لم
يكن للعهد سواء كان المدخول مفردا او جمعا يفيد الاستغراق وبناء على ذلك قال
معنى الماء طاهر كل ماء طاهر ونحو ذلك وقال العلامة التفتازاني في التلويح في
ذيل قول المصنف للتوضيح ومنها المفرد المحلى قد سبق ان المعرف باللام اذا لم
يكن للعهد الخارجي فهو للاستغراق الا ان يدل القرينة على انه لنفس المهية
كما في قولنا الانسان حيوان ناطق او للمعهود كذا ذكره المحققون انتهى محصله
مستمسك المنكرين وجوه الاول عدم تبادر العموم الى الفهم لو قال اكلت الخبز
وشربت الماء والجواب ان ذلك بالقرينة لانه من المحال ان ياكل شخص واحد جميع
افراد الخبز ويشرب جميع المياه والثاني لا يجوز تاكيده بما يوكد به الجمع فلا يقال
جاء في الرجل كلهم ولا اجمعون والجواب انه لو تم لزم ان لا يكون لفظه كل للعموم
فانه لا يقال جاء في كل اجمعين والتالي باطل فالمقدم مثله وهكذا الكلام في ما رايت
احدا اجمعين ولعل السر في ذلك ان معنى الرجل شخص واحد ممن له الرجولية

فالوحدة ماخوذة في معناه ولاجل ذلك لا يمكن ان يقال لشخصين من الرجال رجل
ولو كان موضوعا للحقيقة من حيث هي لم يتفاوت وهذا المعنى مما يويد للذاهبين
الى ان اسم الجنس موضوع للفرد المنتشر والثالث انه لا تجمع جمع العاقلين فلا يقال
جاء في الرجل العاقلون والجواب انه لا يقال كل رجل عاقلون فالجواب الجواب
والرابع انه قد مر ان المطلق عبارة عن الحقيقة من حيث هي والوحدة والكثرة
خارجتان عنها فلا دلالة له على الاستغراق والجواب ان الكلام في المحلى لا ضرورة
الى اتحاد معنى المحلى مع المجرد الا ترى انه مع ضميمة كل يفيد الاستغراق وكذا اذا كان تحت
النفي ما حجة المثبتين فصحة الاستثناء كقوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين
امنوا واجيب انه مجاز لعدم الاطراد فلا يقال جاء في الانسان الا المومنين اقول
لو صح ذلك لزم ان لا يصح جاء في كل انسان الا المومنين ولو صح ذلك فلم لا يصح ما يفيد
مفاده وايضا لا شبهة انه يجوز عندكم مجازا فان كون اللام للاستغراق باقامة
القرينة مما لا ينكر فالصحة متفق عليها انما الكلام في الحقيقة والمجاز وايضا حجتهم
ان اسم الجنس يفيد بنفسه تعيين المهية لحصوله بنفسه في الذهن فاللام لابد
ان يكون مفيدا للاستغراق واجيب ان كلام الجنس يفيد تعيين المهية فلا يفيد
الاستغراق ورد عليه العلامة بان تعيين المهية قد استفيد من المنكر والاجود
ان يقال ان المنكر يفيد واحدا من الجنس غير معين والالف واللام دال على عدم
ارادة الوحدة والكثرة اقول لا يخفى عليك ان حكم العلامة اولا بان النكرة تفيد
تعيين المهية ثم افادته ان النكرة تفيد واحدا من الجنس هي المسامحة التى ظهرت
من اعاظم العلماء في ذلك كما نبهنا سابقا وهذا القول من العلامة تشعر بانه
قايل بوضع اسم الجنس للفرد المنتشر لانه يظهر من فحوى عبارته انه لا واسطة
عنده بين النكرة والمعرف واعتبار الحقيقة من حيث هي بحيث لا يكون مفاد
النكرة ولا مفاد اللام من مستحدثات الامور والفرد المنتشر والمهية عنده
سيان ولعل بناء المسامحة على ذلك ويوجد ما قلنا كلام السيوطي في الاشباه

والنظائر فانه قال الاصل في الاسماء التنكير والتعريف فرع على التنكير قال ابن في شرح
المفصل اصل الاسماء ان تكون نكرات ولذلك كانت المعرفة ذات علامة وافتقار
الى وضع لنقلها عن الاصل قال صاحب البسيط النكرة سابقة على المعرفة لاربعة
اوجه احدها ان مسمى النكرة اسبق في الذهن من مسمى المعرفة بدليل طريان
التعريف على التنكير الثاني ان التعريف يحتاج الى قرينة من تعريف وضع وانه بخلاف
النكرة الثالث ان لفظ شيء ومعلوم يقع على المعرفة والنكرة فاندراج المعرفة تحت عمومها
دليل على اصالتها كاصالة العام بالنسبة الى الخاص فان الانسان مندرج تحت الحيوان
لكونه نوعا منه والجنس اصل لانواعه الرابع ان فائدة التعريف تعيين المسمى عند
الاخبار للسامع والاخبار يتوقف على التركيب فيكون تعيين المسمى عند التركيب وقبل
التركيب لا اخبار فلا تعريف قبل التركيب انتهى فانه لو قلنا بالواسطة وهي حال ارادة
الحقيقة من حيث هي من كلمة رجل مثلا لم يكن التعريف فرع التنكير بل كان كلاهما
فرع حال ارادة الحقيقة من حيث هي ولم يكن التنكير اسبق ولا يكون للوجه الرابع
محصل كما لا يخفى وايضا حجتهم ان ترتب الحكم يشعر بالعلية نحو قوله تعالى والسارق والسارقة
فاقطعوا والزانية والزاني فاجلدوا واحل الله البيع ورد بانه لو تم لم يدل على كون اللام
لذلك بل هو دليل براسه وايضا حجتهم ان من قال بعموم الجمع المحلى قال بعموم المفرد
المحلى ومن انكر انكرهما جميعا فالفصل بينهما خرق للاجماع ورد بمنع ثبوت الاجماع
اعلم ان المحققين من متاخري الاصوليين واهل العربية على ان المفرد المحلى اذا كان
في كلام الحكيم مجردا عن القرينة اللفظية يفيد العموم والاستغراق وبناء على ذلك
قالوا بعموم احل الله البيع وحرم الربوا واذا كان الماء كرا لم ينجسه شيء والماء طاهر
ونحو ذلك وقد صرح كلام الوصي الدال عليه والمحقق رحمه الله ايضا مصرح بذلك
والدليل العقلي ايضا قائم على ذلك فانه لو لم يكن كذلك لزم الاغراء بالجهل
غاية الامر ان ذلك يكون عند من يقول بعدم عموم المفرد المحلى بالقرينة العقلية
وهذا الامر سهل **فصل** النكرة في معرض النفي للعموم لوجوه الاول صحة الاستثناء

والثاني ان العقلاء اذا ارادوا التكذيب ما اكلت شيئا قالوا قد اكلت كذا فلولا مفاد
الاول لسلب الكلي لم يناقضه الجزئي ولاجل ذلك قال الله تعالى ردا على الكفار
في مقابلة قولهم ما انزل الله على بشر من شيء قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى
والثالث لولا ذلك ما افاد قولنا لا اله الا الله التوحيد والرابع تمسكهم بتحريم المراة على
العمة والخالة لقوله صلى الله عليه واله لا تنكح المراة على عمتها ولا على خالتها وتحريم
قتل كل صيد بقوله تعالى لا تقتلوا الصيد وانتم حرم وفهمهم العموم من قوله
صلعم لا يرث القاتل ولا يقتل والد بولده ولا يقتل مومن بكافر والخامس ان الكلام
المثبت قبل ورود النفي لو كان عاما مثل قولنا اكرمت كل رجل فلا شك ان النفي الوارد
عليه يكون سالبة جزئية فان السلب الوارد على الموجبة الكلية هو السلب الجزئي
اما اذا كان المثبت هو الجزئي المبهم اعني النكرة جاءني رجل فلا شك انه في قوة
الجزئية والنفي اذا ورد على الجزئية الموجبة يكون سالبة كلية وهذا هو المطلوب
ولعل ذلك انما يتمشى اذا كان المنفي الطبيعة المطلقة التي تتحقق بتحقق فرد ولا تنتفي
الا بنفي جميع الافراد لا مطلق الطبيعة التي تتحقق بتحقق فرد وينتفي بانتفاء فرد فلا تغفل
واذا عرفت ذلك فاعلم ان الشهيد الثاني قال فمن فروع المسئلة ما اذا قال المدعي
ليس لي بينة حاضرة فحلف المدعى عليه ثم جاء المدعي ببينة فانها تسمع ولو قال
ليس لي بينة حاضرة ولا غايبة فوجهان اجودهما السماع لانه قد لا يعرفها او ينساها
وان قال لا بينة لي واقتصر وهي مسئلتنا فالاقوى انه كالقسم الثاني ففيه الوجهان
ومنها انه قد تقرر ان الاسم اذا كان مبنيا على الفتح كان نصا في العموم بخلاف
المرفوع فاذا قال لكافر لا اله الا الله بالفتح مع ما يعتبر معه حصل الاسم ويكون الخبر
محذوفا ولفظ الله مرفوع على البدلية فلو رفع لفظ لا اله احتمل عدم الحصول
لما سبق من كونه ظاهرا لا نصا ومنها اذا احلف لا يكلم احدهما او احدهم
او واحدا منهما او منهم ولم يقصد واحدا بعينه فاذا كلم واحدا حنث وانحلت اليمين
فلا يحنث اذا كلم الاخر والحكم في الاثبات كلهم حكم في النفي ايضا كما اذا قال والله لا كلمن

احدهما او واحدا منهما ولو زاد كلا فقال كل واحد منهم فكذلك على الظاهر مع احتمال
كون المحلوف عليه كلام الجميع من حيث هو مجموع فلا يحنث لكلام البعض والوجه
الحنث في المسايل كلها بكلام واحد فان المحلوف عليه هو مسمى الواحد الموجود
في كل فرد وقد وجد فيحنث به ولا يحنث بما عداه لانحلال اليمين بوجود المحلوف عليه
وقد تقدم الكلام في نظيره والاشكال في الحكم به ومنها اذا كان له زوجات فقال والله
لا اطأ واحدة منكن فله ثلثة احوال احدها ان يريد الامتناع عن كل واحدة فيكون موليا
منهن كلهن ولهن المطالبة بعد المدة فان طلق بعضهن بقي الايلاء في حق الباقيات
وان وطئ بعضهن حصل الحنث لانه خالف قوله لا اطأ واحدة منكن فتنحل اليمين ويرتفع
الايلاء في حق الباقيات وان وطئ بعضهن حصل الحنث الحالة الثانية ان يقول
اردت الامتناع عن واحدة منهن لا غير فيقبل قوله لاحتمال اللفظ ويحتمل عدم
القبول للتهمة ثم قد يريد معينة وقد يريد مبهمة فان اراد معينة فهو مول ويؤمر
بالبيان كما في الطلاق ولو جوزنا فيه عدم التعيين فاذا بين وصدقته الباقيات فذاك
وان ادعت غير المعينة انه ارادها وانكر صدق بيمينه وان نكل حلفت المدعية وحكم
بانه مول منها ايضا فلو اقر في جواب الثانية انه نواها اخذناه بموجب الاقرارين
وطالبناه بالفيئة او الطلاق ولا يقبل رجوعه عن الاول واذا وطئهما في صورة اقراره
تعددت الكفارة وان وطئهما في صورة نكوله ويمين المدعية لم يتعدد لان يمينها
لا يصلح لالزامه الكفارة ولو ادعت واحدة او كل واحدة انه اردتني فقال ما اردتك او ما
اليت منك واجاب بمثله الثانية والثالثة تعينت الرابعة للايلاء وان اراد واحدة
مبهمة فهو مول ولكن يلزمه امر بالتعيين فاذا عين واحدة لم يكن لغيرها المنازعة
وفي كون ابتداء المدة من وقت اليمين ام وقت التعيين وجهان كالطلاق المبهم
اذا عينه هل يقع من اللفظ ام من التعيين وان لم يعين ومضت اربعة اشهر وطلبن
اذا طالبن بالفيئة او الطلاق وانما يعتبر طلبهن كلهن ليكون طلب المولى منها حاصلا
فان امتنع طلق الحاكم واحدة على الابهام ومنع منهن الى ان يعين المطلقة وان فاء الى

واحدة او اثنتين او ثلث او طلق لم يخرج عن موجب الايلاء وان قال طلقت التي اليت
منها يخرج عن موجب الايلاء لكن المطلقة مبهمة فعليه التعيين الحالة الثانية
ان يطلق اللفظ فلا ينوي تعميما ولا تخصيصا فهل يحمل على التعميم او التخصيص بواحدة
وجهان اصحهما الاول عملا بظاهر الصيغة تذنيب اذا كانت المنفية صادقة على
القليل والكثير نحو شيء او كانت ملازمة للنفي نحو احد وبد نحو مالي عنه بد وما عندي
احد كما نقله الشهيد لتالي عن القرافي في شرح التنقيح او دخلا عليها من نحو ما جاءني
من رجل ووقعت بعد لا العاملة عمل ان وهي لا التي لنفي الجنس فواضح كونها للعموم
وقد صرح به مع وضوحه النحاة والاصوليون وفي ما عدا ذلك فللنكرة فيه المذهبان
اصحهما وهو مقتضى اطلاق الاصوليين انها للعموم ايضا وهو مذهب سيبويه
وممن نقله عنه ابو حيان في الكلام على حروف الجر ونقله من الاصوليين امام الحرمين
في البرهان في الكلام على معاني الحروف لكنها ظاهرة في العموم لا نص فيه قال
الجويني ولهذا نص سيبويه على جواز مخالفته فيقول ما فيها رجل بل رجلان فان
الظاهر ان التنوين للوحدة المبهمة لكن يحتمل ضعيفا ان تكون للوحدة العددية
كما يعدل عن الظاهر فيقول جاء الرجال الا زيدا وذهب المبرد الى انها ليست للعموم
وتبعه الجرجاني في اول شرح الايضاح والزمخشري في تفسير قوله تعالى ما لكم
من اله غيره وقوله تعالى ما ياتيهم من اية نعم اذا كان الموجب عاما نحو كل عدد
زوج واردت سلب ذلك العموم فيقول ما كل عدد زوجا لم يفد عموم السلب
انما هو سلب لعموم فلا تغفل فصل ذهب ابو علي الجبائي والرازي والغزالي الى
ان الجمع المنكر كرجال مثلا للعموم وخالفه الباقون وهو الحق لنا عدم تبادر الاستغراق
بل يصلح لكل عدد كالمفرد وايضا استدل بانه لو قال عندي عبيد صح تفسيرها
باقل الجمع اتفاقا ورد بان ذلك لاستحالة ان يكون عنده جميع عبيد الدنيا واجيب
بان الحقيقة جميع عبيده فلا استحالة ورد بان ذلك انما يكون بالاضافة فما بعد من
الاضافة فلا بد فيه من الاستغراق الحقيقي والقايلون بالتعميم قالوا ان الجمع المنكر حقيقة

في كل جميع فينبغي حمله على الاستغراق لينتفي احتمال ارادة غير المراد لا يقال لو تم لزم ان يكون نحو رجل ايضا للاستغراق لانا نقول الجمع ليس من حقيقته فلا يحمل عليه ولا يخفى ما فيه فان المفرد المنكر يدل على الفرد المنتشر فالحمل على كل واحد لا يستلزم كونه خارجا عن مدلوله اللفظي فالجواب ان الاول متيقن وكثير الصدق وايضا الكلام في الوضع للعموم ولا يلزم ذلك بل هذا ترجيح من خارج فان الوضع للقدر المشترك ولا دلالة للعام على الخاص **فصل** اقل الجمع ثلثة وهو قول ابي حنيفة والشافعي واليه ذهب ابن عباس ومشايخ المعتزلة وجماعة من اصحاب الشافعي كما صرح به في النهاية الا مجازا فانه لا باس حينئذ باطلاقه على الواحد والاثنين وقيل اقل الجمع اثنان وهو مختار الغزالي وسيبويه وزيد بن ثابت ومالك وداود والقاضي ابي بكر والاستاذ ابي اسحق وقيل لا يصح اطلاقه على الاثنين لا حقيقة ولا مجازا ولا نزاع في لفظ الجمع بل فيما يصدق عليه كرجال ومسلمين وهكذا لا نزاع في نحو فعلنا من ضمائر الجمع فانها للاثنين كما هي لازيد من ذلك وهكذا في جمع يكون مضافا الى المثنى كما في صغت قلوبكما فان اضافة الشيئين الى ما هو يتضمنهما جوز فيها الافراد والتثنية والجمع والاخير افصح لان معنى الجمعية حينئذ لا يبقى فيكون كالمفرد مستمسك الاولين وجوه الاول تفرقة اهل اللغة بين التثنية والجمع كما فرقوا بين الواحد والجمع والثاني تفرقتهم بين الضميرين فقالوا قاما ويقومان وقاموا ويقومون ورد بالفرق بينهما بان التثنية لا يصلح لما زاد بخلاف الجمع والثالث ان الجمع ينعت بالثلث فما زاد دون التثنية فيقال رجال ثلثة لا رجال ثنان والرابع يقال ما رايت رجالا بل رجلين ولا يقال بل ثلثة والخامس لو قال على دراهم لزم الثلث وكذا لو اوصى والسادس ما روى عن ابن عباس انه قال لعثمان لم رد الام من الثلث الى السدس باخوين قال الله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس وليس الاخوان اخوة في لسان قومك فقال عثمان لا استطيع ان اغير امرا كان قبلي مستمسك الاخرين قوله تعالى وداود وسليمان اذ يحكمان في الحرث اذ نفشت فيه غنم القوم وكنا لحكمهم شاهدين وقوله تعالى اذ تسوروا المحراب

وكانا اثنين لقوله تعالى اذ دخلوا على داود ففزع منهم قالوا لا تخف خصمان وقوله تعالى فاذهبا بآياتنا انا معكم مستمعون واراد موسى وهرون وقوله تعالى عسى الله ان ياتيني بهم جميعا والمراد يوسف واخوه وقوله تعالى وان طائفتان من المومنين اقتتلوا وقوله تعالى ان تتوبا الى الله فقد صغت قلوبكما وقوله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس والجواب ان الاستعمال اعم من الحقيقة كما عرفت واجاب السيد المرتضى عن الاول بان الحكم مصدر يصلح للاضافة الى الفاعل والمفعول جميعا والكتابة عنهما مع الحاكم ورد العلامة بان الصلاحية بالنسبة الى كل واحد على البدلية لا يستلزم الجواز بالنسبة الى كليهما معا واجيب ايضا بانه تعظيما ورده السيد بانه منحصر في النون ورد بقوله تعالى الذين قال لهم الناس وقوله تعالى الذين يقيمون الصلوة ويوتون الزكوة وهم راكعون واجيب عن الثاني بان لفظ الخصم كما يطلق على الواحد يطلق على الكثير فلم لا يجوز ان يكون المراد من الخصم ازيد من الواحد فيكون الخصمان جماعتين ورد بانه وان جاز ذلك بالنظر الى اللفظ لكن الامر فيما نحن فيه ليس كذلك فان الخصمين هنا لم يكونا ازيد من شخصين وعن الثالث بان فرعون ايضا داخل في ضمير كما اي داخل في الضمير المجرور في ما هي بهم وكذا عن الرابع بانه يحتمل ان يكون شمعون الذي قال لن ابرح الارض حتى ياذن لي ابي وعن المقدم الرابع بانه يحتمل ان يكون المراد جميع الاولاد وعن الخامس ان الطايفة يصدق على الجمع وعن السادس انك قد عرفت انه ليس من محل النزاع وعن السابع ان حكم الاخوين معلوم من الخارج **فائدة** قال الشهيد الثاني الخلاف في اللفظ المعبر عنه بالجمع نحو الزيدين ورجال لا في لفظ ج م ع فانه يطلق على الاثنين بلا خلاف كما قاله جماعة من المحققين منهم الامدي وابن الحاجب في مختصره الكبير لان مدلوله ضم شيء الى شيء وكذا في لفظ الجماعة ايضا فان اقله ثلثة واعلم انه لا فرق عند الاصوليين والفقهاء بين التعبير بجمع القلة كافلس وبجمع الكثرة كفلوس على خلاف طريقة النحويين اذا تقرر ذلك فتتخرج عليه مسائل كثيرة في باب الاقارير والوصايا والعتق والنذر وغيرها وفي المسلم

وغيره لا فرق عند القوم بين جمع القلة والكثرة وان صرح به النحاة بان منتهى القلة الى
العشرة ولا منتهى للكثرة فان الجمع المحلى منهما للعموم مطلقا فيبطل فيه معنى الجمعية
ويصير كالمفرد المحلى بلام الاستغراق اما الجمع المنكر فالاقل فيه على ما تقدم من الخلاف
ولا فوق في جانب الزيادة وان قيل به والدليل على ذلك قولهم الجمع حقيقة في كل عدد
فيصح تفسيره باي عدد شاء وصحة نحو رجال عاقلون وائمة عقلاء فان الجمع السالم
بالواو والنون جمع قلة وكذا الائمة والرجال من جمع الكثرة وكذا العقلاء وفيه ان الاستعمال
لا يدل على الحقيقة والنحاة مصرحون بالجواز **فصل** استغراق الجمع لكل كالمفرد لمعنى
لا اتزوج النساء ولا اتزوج امراة واحدة خلافا للسكاكي فان شمول المفرد عنده ازيد فمعنى
المعنى ان لا اتزوج ازيد من اثنتين من النساء والدليل على صحة ذلك استثناء امراة
واحدة من النساء ورد بانه لا باس في ان يقال قرات القران الا ورقا وذهب الخاتم
الا الفص منه فاستثناء الفرد والجزء سواء ولاجل ذلك المسلك المختار قوله
تعالى لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار يدل على نفي الروية مطلقا واجاب
القائلون بالروية بان الاية وان اقتضت عموم السلب باعتبار الافراد لكن
لا يستدعيه باعتبار الازمان ورد بانه لولا استيعاب الزمان فما وجه الحكم بالحنث
لو تزوج بعد قوله لا اتزوج النساء وو مستمسك اخراب السكاكي انه لولا ما قلنا
لم يصح لا رجال في الدار وفيها رجلان واجيب بان صحة ذلك على سبيل الحقيقة
ممنوع اما التخصيص فيجوز في كل عام فيجوز ان يقال لا رجل الا زيد وهكذا لا رجال
الا عمرو ونحو ذلك وان اللام اذا دخل على صيغة الجمع انما يدل على استغراق افراد
الجمع لا على استغراق الاجزاء والواحد والاثنان انما هما من الاجزاء دون الافراد
قلنا ممنوع بحسب اللغة فانك عرفت انه عندنا كالمفرد فليس هنا الا نفي الافراد
وقول ابن عباس حيث قال ان الكتاب اكثر من الكتب واجيب بان هذا في صورة
التنكير **فصل** اعلم ان الجمع المذكر السالم ونحوه مما يغلب هل يشمل النساء حقيقة ام لا اما
الجمع الذي مفرده مخصوص بالمذكر كالرجال فلا كلام في انه مختص بالمذكر

كالرجال فلا كلام في انه مختص بالمذكر وكذا لا كلام في شمول نحو الناس لكلا الفريقين فالمشهور ان شموله
لهما ليس على سبيل الحقيقة خلافا للحنابلة لنا ان المتبادر من نحو المسلمين هو الرجال والتبادر
دليل الحقيقة وايضا استدل بقوله تعالى ان المسلمين والمسلمات والمومنين
والمومنات ونحو ذلك فان التاسيس اولى من التاكيد واورد عليه انا لا ننكر كون
تلك الصيغ للرجال حقيقة انما الكلام في انه اذا لم يكن قرينة مانعة عن ارادة الشمول
فهل هذا الشمول على الحقيقة ام لا كما قال الواقفي شمول الفقراء للمساكين عند عدم
المساكين بخلاف ما اذا كانوا مذكورين وايضا استدل بما روت ام سلمة انها قالت
يا رسول الله ان النساء قلن ما نرى الله ذكر الا الرجال فنزل ان المسلمين والمسلمات
واورد عليه انه لم لا يجوز ان يكون مراد النساء عدم ذكرهن بالاستقلال و
وتمنيهن ذلك تحصيلا للشرافة وايضا استدل عليه بانه جمع للمذكر اجماعا
وهو تضعيف المفرد ورد بانه يجوز ان يكون التسمية بجمع المذكر لان الذكور داخلة
فيهم كما لا يخفى وايضا استدل بان المسلمين مثلا لو كان شاملا للنساء لزم
ان يكون المراة داخلة في مسلم هو واحد هذا الجمع وهذا باطل بالاتفاق
او يلزم ان تكون للمسلمين مفردان مسلمة ومسلم وهذا غير معهود ورد بانه
يجوز ان يوجد لواحد بحيث يشمل المراة ايضا مجازا ثم يجمع هذا المفرد ولا يلزم من
ارتكاب المجاز في المفرد ارتكابه في الجمع وفيه نظر فانه يلزم ان يكون الطلاق نحو اسود
على الشجعان على سبيل الحقيقة وانما يكون المجاز في الاسد وهذا مما لم يقل به احد
واحتج من خالف المشهور بقوله تعالى اهبطوا الدخول حواء فيه والاصل في الاستعمال
الحقيقة والجواب انه قد مر انه اذا ثبت للفظ حقيقة ثم استعمل ذلك اللفظ في معنى
اخر فحذرا عن الاشتراك انما يجري الاصل لقائل بان الاستعمال اعم من الحقيقة
لا الاصل في الاستعمال الحقيقة والقول بان استعمال صيغة الجمع المذكر على جماعة
الذكور من قبيل استعمال الكلي في فرده حتى يتمشى القول بالاشتراك المعنوي بين الذكور
والاناث بعيد جدا كيف ويلزم على ذلك التقدير جواز اطلاقه على الاناث فقط ايضا

وايضا احتجوا بانه لو لم يكن كذلك لما شمل الاحكام لهن واجيب عن ذلك بانه بالاجماع
ولاجل ذلك في ما لم يعلم دخولهن فيه لم يحمل عليه كالجهاد والجمعة وغيرهما قيل
ان قول الحنابلة يعينه قول الحنفية فيما قال لحربي امنوني على بني فاعطي الامان
انه يدخل بناته في الامان واجيب بان قول الحنفية مبني على الاحتياط لاحتمال
الشمول ولو مجازا قال الشهيد الثاني في تمهيد القواعد للقاعدة فروع منها لو وقف
على بني زيد فانهن لا يدخلن نعم لو وقف على بني هاشم او بني تميم دخلن على الاصح
لان القصد حينئذ الجهة عرفا ومنها لو خاطب ذكورا واناثا ببيع او وقف او غيرهما
فقال بعتكم او وقفت عليكم او ملكتكم فمقتضى ذلك عدم دخولهن في الاطلاق
نعم لو قصدهن دخلن تبعا ومنها لو كان له رقيق كفار فقال لله علي ان اعتق كل من
امن منكم فلا يدخل الاناث الا مع العلم بقصدهن فيدخلن تبعا والظاهر ان الخناثي
بحكمهن للشك في الذكورية الموجب للشك في دخولهن في صيغتهن ومنها
اذا صلت المراة واتت بدعاء الاستفتاح فهل تقول وما انا من المشركين وانا
من المسلمين او تاتي بجمع المونث احتمالان والوجه جواز كل منهما اذ لا اشكال في
دخولهن تبعا مع قصده وقد روى الحاكم في المستدرك عن عمران بن الحصين
ان النبي صلى الله عليه واله لقن فاطمة عليها السلام هذا الذكر في ذبح الاضحية فقال لها
قولي فاشهدي اضحيتك وقولي ان صلوتي ونسكي ومحياي الى قوله من المسلمين الدعاء
في خطبة الجمعة واجب للمومنين والمومنات فهل يجوز الاقتصار على المومنين مطلقا
بناء على دخولهن وجهان مرتبان ويقوى الاجزاء به مع القصد كما لا شبهة في عدمه
مع التخصيص ومنها ان الله تعالى جعل ازواج النبي امهات المومنين فقال تعالى النبي
اولى بالمومنين من انفسهم وازواجه امهاتهم وذلك في تحريم نكاحهن ووجوب
احترامهن وطاعتهن لا في النظر والخلوة وقيل يطلق اسم الاخوة على بناتهن واسم الخولة
على اخوتهن لثبوت حرمة الامومة لهن اذا تقرر ذلك فهل تدخل الاناث في ما ذكرناه
فيه خلاف مترتب وعلى القولين لا يجوز ان يقال انه صلى الله عليه واله ابو المومنين لقوله

تعالى ما كان محمد ابا احد من رجالكم وجوزه بعضهم بمعنى الاحترام وجعل المنفي ابوة النسب
فصل الخطابات التي تعم العبيد لغة هل يتناولهم شرعا ام لا قال الاكثر نعم وقيل لا
وقال ابو بكر الرازي يعم في حقوق الله فقط والنزاع انما هو في خطاب يتضمن حكما يحتاج
الى صرف زمان بحيث يمتنع فيه عن القيام بمهمات السادات كما نقل عن التيسير
كالصلوة لا كالصوم الغير المضعف والظاهر ما عليه الاكثر فان شموله لهم بحسب
اللغة لا كلام فيه والعرف الطاري لم يثبت فخرج ما اخرجه الدليل كالجهاد والحج
والجمعة والبيع والهبة ونحو ذلك فبقي الباقي على العموم اما مستمسك القائلين بلا فهو
ان منافع العبيد مملوكة للسيد شرعا فالخطاب ينافيه ورد بان عموم ملكية المنافع
للسيد غير معلوم والبعض لا يفيد فحال العبد كحال الزوجة بالقياس الى الزوج
ومستمسك المفصل ان حدوث العرف في ما ليس من حقوقه تعالى الى ما فيناقالا مركما
كان ومن ادعى خلاف ذلك فعليه البيان لا يخفى عليك ان القول بحدوث العرف
في غير حقوق الله تعالى وعدم الحدوث فيها مع عدم شمول حكم الجهاد والحج والجمعة
اياهم مستبعد قال الشهيد الثاني ومن فروع القاعدة وجوب احرامه بالحج والعمرة
اذا اذن له السيد في دخول الحرم لما روي عن ابن عباس مرفوعا لا يدخل احد مكة
الا محرما ومنها وجوب الجمعة عليه اذا اذن له السيد في حضورها لان المانع
من جهة السيد قد زال ولا اشكال في دخوله في عموم ايات الطهارة والصلوة والصوم
وتحريم المحرمات وعدم دخوله في عموم اية الحج لكن ذلك بدليل خارج فصل
الخطاب المصدر بالرسول صلى الله عليه واله مثل يا ايها النبي اتق الله ويا ايها المزمل
قم الليل لا يعم امته صلى الله عليه واله الا بدليل منفصل وهو مذهب المحققين خلافا
لابي حنيفة واحمد بن حنبل واحتجا بهما فان مذهبهم ان الاصل هو الشمول الا
ان يدل الدليل على خلافه لنا ان الخطاب المخصوص بواحد لا يكون متناولا لغيره
بحسب اللغة ولاجل ذلك لو امر السيد بعض عبيده بامر لا يستحق الذم والعقاب غيره
وكذا الكلام في النهي وغيره وايضا الاحكام الشرعية عندنا تابعة للمصالح فيجوز ان يكون

الفعل مصلحة للنبي صلعم دون غيره وايضا لو كان شاملا لغيره لكان اخراجه
عن ذلك تخصيصا والتالي باطل فكذا المقدم نقل عن الرازي ان الحكم بشمول
ذلك الخطاب للغير بحسب اللغة جهالة وبقوله تعالى ما اتاكم الرسول فخذوه وما
يجري مجراه خروج عن محل النزاع ومستمسكهما ان العرف قاض بان امر
السلطان بالركوب الى المناجزة امر للعسكر ومن هذا القبيل قوله تعالى يا ايها النبي
اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن والا كان المحل ان يقول اذا طلقت النساء
فطلقهن وهكذا قوله تعالى فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون
على المومنين حرج والجواب ان ذلك بالقرينة فان المناجزة لا يتصور من واحد
وتسميته النبي صلى الله عليه واله في اية الطلاق للتشريف والمقصود من الاية
الثانية استفادة المقصود بضميمة ولكم في رسول الله اسوة حسنة والله يعلم وانما
قلنا ذلك لما راينا انه يصح ان يقال مر المقدم ولم يامر اتباعه ولا يحنث بامره الامير لو حلف
ان لا يامر العسكر **فصل** النبي صلى الله عليه واله داخل في العمومات مثل يا ايها الذين
امنوا عند الاكثر وفصل الحليمي لكان مصدرا بقل نحو قل يا عبادي لم يشمله مستمسك
الاكثرين هو عموم اللغة وعموم الشريعة مع عدم المانع واورد عليه مرزاجان بان المانع
هو لفظ قل فان المتبادر منه هو الخروج ودفع بما حاصله انه لو تم لزم عدم الفرق بينه
وبين قوله صلى الله عليه واله يا بني عبد مناف مثلا افعلوا كذا اقيل ذلك انما يلزم
لو قال المتكلم ذلك من قبل نفسه اما لو قال رسالة فلا يلزم ولا يخفى عليك ان مال
الخطاب حينئذ يكون ان النبي صلى الله عليه واله كانه قال ان الله تعالى امرني بان
اقول يا بني فلان افعلوا كذا وهذا بعينه مال قل يا ايها النبي لبني فلان كذا فالمتبادر
في كلا الصورتين هو الخروج فالاظهر حينئذ هو قول المفصل فان ظاهر يا ايها الناس
شموله للنبي صلى الله عليه واله بخلاف ظاهر قوله قل كذا مع قطع النظر عن المال وايضا
مستمسك الاكثرين ان الصحابة فهموه ولذا اذا لم يعمل بمقتضاه سالوه عن الحجب
ورد بان ذلك لعلمهم بعموم الشريعة وايضا قالوا انه صلى الله عليه واله امر فلا يكون

ماموراً والجواب ان ذلك كالطبيب المعالج لنفسه وايضا قالوا الامر اعلى رتبة من المامور
فلا يكون صلى الله عليه واله اعلى من نفسه وايضا المبلغ يعلم الخطاب قبل المبلغ اليه
والجواب ان الامر هو الله تعالى حقيقة والمبلغ هو جبرئيل والرسول صلى الله عليه
واله حاكي **فصل** في نفي الاستواء فقهاء الشافعية على انه للعموم كما في قوله تعالى
لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة ومنعه ابو حنيفة فانه يقول عدم المساواة في الجملة
كاف والتحقيق على طبق ما قال العلامة في النهاية انه لا بد من تحقيق معنى المساواة
فان كان العرف حاكما بان المساواة بين الشيئين المعينين عبارة عن المساواة
من جميع الوجوه كان سلبه عبارة عن نفي الموجبة الكلية وهو سلب جزئي فيكون الحال
هنالك كما قال ابو حنيفة وان كان يكفي للمساواة بينهما تحقق التساوي ولو في الجملة
فالقول قول الشافعي والظاهر ان ذلك يختلف باختلاف المقامات وخصوصية
الطرفين ويظهر الثمرة في القصاص للذمي من المسلم فان الشافعي يقول بعدمه
مستدلا بعموم قوله تعالى لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة بخلاف ابي حنيفة
لعدم قوله بعموم الاية كما عرفت قال الشهيد الثاني ويتفرع عليه فروع كثيرة منها
ان المسلم هل يقتل بالكافر ام لا لقوله تعالى لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة
ومنها جواز تزويج الفاسق بغيره فمنع منه بعض العامة لقوله تعالى افمن كان
مومنا كمن كان فاسقا لا يستوون ومنها ان الزوجة الكافرة لا يقسم لها بقدر
المسلمة للاية بل تجعل كالامة فلها ليلة من ثمان ولو كانت امة فمن ست عشرة
لئلا تساوي الامة المسلمة ومنها اشتراط عدالة الوصي فقد استدل بعضهم
عليه بالاية من حيث انه لو جازت وصية الفاسق لزم مساواته للمومن العادل
وهو منفي بالاية السابقة وفيه نظر لانه يلزم على ذلك عدم جواز معاملته واحترامه
وغير ذلك من الاحكام السابقة للمومن وهو باطل بالاجماع الا ان يجعل الاجماع
هو المخصص ويجعل الاية دليلا في موضع الخلاف ومنها ما اذا قال
السيد لعبد لانت حر مثل هذا العبد واشار الى عبد اخر له فيحتمل ان لا يعتق المشبه

لعدم حرية المشبه به ويكون الحرية في كلامه محمولة على حرية الخلق ونحوه لو قال انت حر مثل هذا ولم يقل لعبد احتمل ايضا ان يعتق بطريق اولى ويحتمل عتقهما معا في الثانية ولا يجوز عتق المشبه في الثانية دون الاولى ومنها ما ذكره بعضهم في واقعة مخصوصة وهي ان رجلا راى امراته تحت خشبة فقال ان عدت الى مثل هذا الفعل فانت علي كظهر امي فنحتت لكن المجوت غيرها او الوجه الوقوع هنا ومنها ما لو قال حرمت كاحرام زيد وجوزناه فانه يصير محرما بعين ما احرم به زيد من حج او عمرة تمتع او غيره ان جعلناه للعموم والا كفى كونه مشابها له في اصل الاحرام وعين ما شاء لكن فيه انه لا تبقى لقوله كاحرام زيد مزيد فائدة والمتبادر هنا عرفا ارادة النوع الخاص ومنها ما لو قال وصيت لزيد بمثل ما اوصيت به لعمرو فعلى العموم يكون وصيته بذلك المقدار بجنسه ووصفه ومثله ما لو قال بعتك بمثل ما اشتريت ولو حذف الموصى لباء الداخلة على مثل احتمل ان لا يتعين ذلك المقدار ويقرب منه ما لو قال وصيت لعمرو على كما اوصيت لزيد وكذا في الاقرار ولو قال لزيد علي الف ولعمرو علي كما لزيد او كالذي له

فصل النكرة في سياق الشرط

تعم عند جماعة من الاصوليين صرح به الجويني في البرهان وتابعه عليه الانباري في شرحه له واقتضاه كلام الامدي هكذا افاد الشهيد الثاني في تمهيد القواعد ثم قال واذا علمت ذلك فمن فروع القاعدة ما لو قال الموصي ان ولدت ذكرا فله الف وان ولدت انثى فلها مائة فولدت ذكرين او انثيين فانه يشترك بين الذكرين في الالف وبين الانثيين في المائة لانه ليس احدهما اولى من الاخر فيكون عاما ومثله ما لو قال ان كان في بطنها ذكر فله الف وانثى فمائة ويحتمل استحقاق كل منهما الفا وما به يصدق كل منهما مع مراعاة العموم وفي وجه ثالث استحقاق احدهما خاصة بناء على كون الموصى له متواطيا وان النكرة هنا غير عامة وحينئذ فيتخير الوارث في التعيين كما في كل متواطئ ولو ولدت في هذا المثال ذكرا وانثى فلكل منهما ما عين له على القولين المحقق المعنى فيهما فصل النكرة في سياق الاثبات ان كانت للامتنان عمت كما ذكره جماعة [illegible] تعالى فيهما فاكهة ونخل ورمان ووجهه ان الامتنان مع العموم

اكثر اذ لو صدق بالنوع الواحد من الفاكهة لم يكن في الامتنان بالجنسين كثير معنى هكذا افاد الشهيد الثاني ثم قال ومن فروعه الاستدلال على طهورية كل ماء سواء نزل من السماء ام نبع من الارض لقوله تعالى وينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم به ولو يكن النكرة المثبتة للامتنان لم يعم وذكر في المحصول كلاما يوهم خلاف هذا فقال انها ان وقعت في الخبر نحو جاء رجل فانها لا تعم وان وقعت في الامر نحو اعتق رقبة عمت عند الاكثرين بدليل الخروج عن العهدة باعتاق ما شاء وهذا كلامه وقد علم منه انه ليس المراد هنا عموم الشمول حينئذ فيكون الخلاف انما هو في اطلاق اللفظ ووجه كونها لا تعم في الخبر ان الواقع شخص ولكن التلبيس علينا بخلاف الامر انتهى

فصل في ان المقتضى

لا عموم له اعلم ان المقتضي هو ما اضمر لضرورة صدق المتكلم مثل قوله صلى الله عليه واله رفع عن امتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه فان الخطا والنسيان عن امته صلى الله عليه واله ليس بمرفوع حقيقة ضرورة صدورهما منهم فالمراد منه اما رفع الضمان او رفع الاثم وهكذا الكلام في قوله صلى الله عليه واله انما الاعمال بالنيات فيحتمل ان يكون المراد نفي الصحة او نفي الثواب ولا يمكن اضمار كل ما يحتمل الاضمار لان الاضمار خلاف الاصل فلا يرتكب الا بقدر الضرورة لا يقال ان رفع الشيء يستلزم رفع جميع لوازمه فاذا تعذر رفع الشيء فلا اقل من ان يرتفع جميع احكامه وهذا انما يحصل بتقدير جميع ما يصلح للاضمار وايضا ان لم يكن ذلك لغة فهو بحكم العرف يقال ليس في البلد سلطان وليس له وزير مدبر ويراد به نفي الصفات وايضا اضمار البعض دون البعض ترجيح بلا مرجح فيجب اضمار الجميع لانا نقول المفروض ان نفس الخطا والعمل غير مرتفع فكيف يكون مستلزما لرفع اللوازم وليس المراد من نفي السلطان نفي جميع الصفات فان من جملتها الوجود والعلم والقدرة والترجيح بلا مرجح انما يلزم لو اضمرنا واحدا معينا بل يتوقف حتى يتعين من قبل الشارع اعلم ان تلك الامثلة كما يصلح للاضمار يصلح للمجاز ايضا كما قالوا في قوله صلى الله عليه واله الطواف بالبيت صلوة ولذلك قال العلامة رحمه الله في النهاية ان التحقيق ان هذا رجوع الى تعارض الاضمار والمجاز فلو قلنا بالمجاز فلا شبهة انه ينبغي الحمل على اقرب المجاز وهو انما يكون بنفي جميع اللوازم والاحكام انتهى محصل ما فهمنا من عبارة نسخة النهاية عندنا السقيمة وقد عرفت فيما سبق ان الشهيد الثاني قال في مثل قوله صلى الله عليه واله لا صلوة الا بفاتحة الكتاب

ولا صلوة الا بطهور الخ ان الحمل على نفي الصحة اولى لاقتضائها اقتضاء نفي جميع اللوازم فيحمل النفي على الاقرب ثم قال هذه القاعدة قل من تعرض لها في باب الحقيقة والمجاز اقول للعلامة رحمه الله وان لم يتعرض لها في ذلك البحث لكن قد تعرض لها بالاجمال في مبحث ان المقتضى لا عموم له

فصل قال الشهيد الثاني اطلاق الاصوليين يقتضي ان الفرد النادر يدخل في العموم وصرح بعضهم بعدم دخوله انتهى وفرق بعضهم بان المطلق اذا افاد العموم من حيث الامتنان ونحو ذلك انما يشمل الافراد الشائعة بخلاف العام فانه شامل للافراد النادرة ايضا لان عموم المطلق انما هو احترازا عن اللغوية في كلام الحكيم وهذا يحصل بمجرد شموله للافراد الشائعة بخلاف العام فانه يدل عليه بالوضع ثم ان بعضهم قسم الافراد النادرة الى النادر في الجملة والى الافراد النادر فقال بشمول العام للافراد النادرة دون الاندر والله يعلم بالصواب واذا عرفت ذلك فاعلم انه في تمهيد القواعد من فروع المسئلة دخول الاكتساب النادر كاللقطة والهبة في المهاياة ومنها اذا غلط الحجيج بالتقديم فوقفوا يوم الثامن فانه لا يجزيهم على الاصح لان الغلط بالتاخير يحصل بالغيم ونحوه وهو كثير بخلاف التقديم فانه نادر فلا يدخل تحت قوله صلى الله عليه وآله عرفة يوم يعرفون او اليوم يعرف الناس فيه **فصل** المتكلم يدخل في عموم متعلق خطابه اذا كان مجردا عن القرينة ام لا فالحق قيل التفصيل فان الخطاب على قسمين الاول مثل ان يقول المتكلم لله على الناس حج البيت مثلا او الصلوة قربان كل تقي ونحو ذلك والثاني ان يكون بطريق الى الخطاب مثل يا ايها الذين امنوا اطيعوا الله او صلوا او صوموا مثلا فان الاول شامل للمتكلم قطعا لان المتبادر منه الحكم الشامل لجميع المكلفين من دون توجيه الى المخاطبين ليخرج منه المتكلم بل هذا الخطاب شامل للغائبين بل المعدومين ايضا الا ان قطعية الانصاف يقضي بخروجه عن محل النزاع لانه ليس بخطاب بل هو بيان ان النفس الامري الشامل لجميع المكلفين واما الثاني فالحق فيه خروج المتكلم عن مقتضى مدلول نفس الخطاب لان الخطاب حقيقة توجيه الكلام الى الغير فالمتكلم نفسه سواء كان المتكلم هو النبي او الامام او غيره وان علم من ادلة الاختراع تموله ايضا لان الكلام انما هو في مقتضى مدلول الخطاب وهو اجنب عنه والعلم تموله من دليل وخارج عن المتنازع فيه

خاتمة بسم الله الرحمن الرحيم **الكتاب**

الحمد مجميع المحامد لمن يكل عن احاطة ذاته الانظار ويمل عن التوقف على صفاته العقول والابصار ولا يتدرج اول درجة معرفة كنه ذاته منتهى الافكار ولا يتحصل لاحد الوقوف على حكم قوانينه المتقنة ولا العروج على معارج احكامه المحكمة الا الخاصة اوليائه الابرار والصلوة والسلام على اشرف خليقته وافضل بريته الذي من علينا بتشريع شرائع الاسلام وايضاح مسالك فهم الاحكام وجعل السالكين عقبى الدار سيد العرب والعجم ابي القاسم محمد عليه صلوات الله الملك الغفار ما تتابع الليالي والانهار وعلى اله المصطفين الاخيار **وبعد** فلما كان شرف علم الاصول بعد معرفة الله كشرف القمر على سائر النجوم اذ به يستنبط مسائل الحلال والحرام ويتميز عن صوابها وخطائها الافهام فلذا دامت حول حماه العقول وصنفت لاجل انتشاره واكثاره فيه الفحول ومنهم جدي العلامة العالم الرباني والنور الشعشعاني والكامل الصمداني رئيس المتكلمين فخر المحدثين سيد الفقهاء والمجتهدين اية الله في العالمين مجدد دين سيد المرسلين ومروج شرع خاتم النبيين امام الانام قبلة الاسلام غياث الخاص والعام المهذب الصفي مولانا السيد **دلدار علي** النقوي السبزواري اللكهنوي المشتهر بغفران مآب صانه عفا الله قدره واعظم في الاسلام اجره فانه صنف كتابا مخزونا بالعجائب مشحونا بالغرائب كثير العلم عظيم الاسم جليل البيان رفيع المكان لم تظفر بمثله علماء الاعصار ولم يأت بشبهه الفضلاء في القرون والادوار المسمى **بمنتهى الافكار** مع انه كان ككنز مخفي لم يطلع عليه السلاطين ولم يستفد منه الاساطين فاراد المجلس المعظم ان يرفع عن وجهه الحجاب ويكشف عن محياه الجلباب فاجتهدت في طبعه ونشره مع اني كنت كثير الاشغال متوزع البال على غاية الاستعجال ولم اعثر على نسخة صحيحة لاستمد منها فاقتصرت على تصحيح ما لم تضيق عنه المجال وابقيت ما لم يسع فكري لكشف سريرة على ذلك الاشكال وهو على ...... الحال عمدة الامال المرء اقبل اليه ووقف عليه ونظر في معاليه وتفطن ما فيه وبعد فاني التمس ممن يطالعه ان لا ينسوني عند مطالعته ويدعوني عند لا نادته والله هو الموفق الصواب واليه المرجع والمآب

وانا الراجي غفران ربه العبد السيد حسن ناظم مجلس يادگار علما ١٥ شوال سنة ١٣٣ ه

باسمہ سبحانہ ولہ الحمد

تعاونوا علی البر والتقوی

حضرات! ہر مذہب و ملت مین اعانت امر خیر مین مستحسن ہی بعض موقع پر علاوہ لحاظ شرع وجوب عقلی بھی ہوتا ہی - کیا دنیا مین اس خیر سے بڑھکر کوئی خیر ہو سکتی ہی کہ اپنے مذہب و دین کی بقا کی کوشش کی جاوے - کیا اس خیر سے بڑھکر کوئی خیر ہی کہ اپنے حقیقی اور اصلی محسن کے احسانات کو یاد رکھین اور اُنکے احسانات کی یادگار مین اعانت کرین - میری سمجھ مین شرعًا و عقلاً اس خیرات سے بڑھکر کوئی امر نہین آتا -

دین مبین پر کفار و ظالمین کے ہاتھ سے جو مصائب گزرے اور گزرتے ہین اُس سے تاریخین اور مشاہدے مملو ہین - ایسے وقت مین کوئی مذہب دنیا کے پردہ پر موجود رہ سکتا ہی؟ ہرگز نہین! البتہ ہمارے علمائے کرام و فقہائے عظام کے مساعی جمیلہ اور تالیفات و تصنیفات کے برکات ہی کچھ ایسے قوی آئے تھے جن سے الحمد للہ اب تک کس آب و تاب سے حفظ ایمان و اسلام ہو رہا ہی - اصلی اور حقیقی محسن کیا کوئی بجز ان حضرات علما کے ہو سکتا ہی جنھون نے دنیا و آخرت مین ہم کو راہ نجات دکھائی اور اپنی بیش بہا تالیفات و تصنیفات سے غذائے روحانی پہونچائی اور ہمارے مذہب حقہ کی حفاظت کی - پس کیا اُن تالیفات و تصنیفات کو (جو آلۂ بقائے مذہب و یادگار محسن اصلی ہی) کرم و دیمک کی غذا مقرر کرنا حفاظت دین و ادائے شکر محسن ہو سکتا ہی؟ ہرگز نہین!

اسی ضرورت کو محسوس کر کے ایک انجمن مسمی بہ یادگار علما اشاعت کتب دینیہ کے لیے قائم ہوئی ہی جو اہل خیر کی بہت کچھ توجہ کی محتاج ہی - اگر اس امر خیر کی اعانت کی طرف توجہ نہ کی گئی تو جو صدمہ خدا نخواستہ اسلام کو نہ پہونچے وہ کم ہی - باقی رکھنا اپنے ایمان و مذہب کا آجکل نہایت ضروری ہی اور اُسکی حفاظت آجکل نہایت لازمی اور